THEORIA

EDITED BY ÅKE PETZÄLL

CONTENTS:

Volume VIII 1942 Part III

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

THEORIA

A Swedish Journal of Philosophy and Psychology

VOLUME VIII 1942 PART III

Annual subscription (3 parts) 7 Swed. Kr. Single parts 2,75 Sw. Kr.

Orders may be sent to all booksellers or to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Vårfrugatan 8, Lund, Sweden, or Messrs. Ejnar Munksgaard, Nørregade 6, Copenhagen K., Denmark.

Contents:

ARTICLES: Page

DISCUSSIONS:

REVIEWS:

Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph.

Von

G. H. von Wright.

> Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wünschelrute bedienen; wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen.
>
> *Goethe.*

1. *Allgemeines.*

In Georg Christoph Lichtenberg (1742—99) verbindet sich mit vielseitiger Gelehrtheit eine seltene Originalbegabung und ein tiefer Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung. In seinem akademischen Lehrfach, Mathematik nebst exakten Naturwissenschaften, hat er — besonders im Gebiet der Elektrizitätslehre — Vorzügliches geleistet. Als satirischer Kritiker zeitgenössischer Strömungen in der Literatur und im Geistesleben hat er auf die Geschmacksrichtung seiner Zeit Einfluss ausgeübt. Seine schriftstellerische Tätigkeit verschafft ihm eine Ehrenstelle unter den Vertretern deutscher Prosa, und als Verkünder der Menschenkenntnis und Lebensweisheit in der Form des Aphorismus gehört er zu den Klassikern der Weltliteratur. Seine ästhetischen Analysen, in den Erklärungen der Hogartschen Kupferstiche gipfelnd, zeugen von feinem Beobachtungsgeist und Einfühlungsvermögen. Schliesslich hat er auch in der Philosophie eine beachtenswerte Leistung vollbracht.

Lichtenbergs Schriftstellertum trägt durchaus den Charakter des Aphoristischen. Er hat keine Monographien verfasst, nur

Gedanken-Körner ausgestreut, die, wie er selber sagt [1], »wenn sie auf einen guten Boden fallen, zu *Dissertationes* aufkeimen und *Systemata* tragen können». Manche bedeutungsvollen Wahrheiten scheint er gleichsam nur »gewittert» zu haben, ohne imstande zu sein, sie klar auszudrücken.

Sein Stil ist durch Einfachheit und Präzision des Ausdrucks gekennzeichnet. Er hatte das seltene Vermögen, ganz unbefangen, naiv über die schwersten Dinge reden zu können und sich in seinen Formulierungen nur durch die Natur der Sache leiten zu lassen [2]. Von diesem Vermögen kann mit Recht behauptet werden, es sei ein Charakterzug des Genialen.

Als Philosoph gehört Lichtenberg keiner Schule oder Richtungan. Seine tiefsten Eindrücke durch andere Denker hat er von *Spinoza* und *Kant* empfangen. Es ist von kulturgeschichtlichem Interesse festzustellen, dass Lichtenberg ein früher Erneuerer jenes grossen jüdischen Denkers war und als einer der ersten die umwälzende Bedeutung der Kantschen Transzendentalphilosophie erkannte und zu würdigen wusste. Bezeichnend für die abgestufte Vielseitigkeit seines philosophischen Intellekts ist ferner sein feines Verständnis für *Jakob Böhme* [3].

Es ist für Lichtenbergs Gemütsart charakteristisch, dass er eine seiner Schriften der Königin der Vergessenheit gewidmet hat, »für die», wie er sagt [4], »ich allein lebe und für die ich allein dereinst zu sterben wünsche». Sein Einfluss auf den Werdegang des Denkens ist auch gering geblieben. Dass die Mitwelt seine philosophische Begabung hoch schätzte, geht jedoch u. a. aus Äusserungen *Kants* [5] und *Alexander von Humboldts* [6] hervor. Die Nachwelt dürfte erst durch die Bemerkung *Machs* [7], Lichten-

[1] Nachlass, S. 73.

[2] Vgl. Aphorismen, B 399.

[3] *Ib.*, D 170 f., 596, 646 u. E 108.

[4] *Ib.*, C 252.

[5] Lichtenbergs Briefe, Nr 535.

[6] Nachlass, S. 180.

[7] Analyse der Empfindungen (5te Aufl., S. 23). An anderer Stelle (Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre, 1919, S. 5) deutet Mach sogar an, er sei möglicherweise von Lichtenberg beeinflusst worden.

berg habe mit seiner Kritik des Cartesischen *Cogito ergo sum* die empiriokritizistische Lösung des Ich-Problems antizipiert, auf seine Leistung als selbständiger Denker aufmerksam gemacht worden sein. Auch die Verwandtschaft der philosophischen Gedanken Lichtenbergs mit der modernen Denkrichtung, die in der Philosophie eine sprachkritische Tätigkeit sieht, ist bisweilen parenthetisch hervorgehoben worden [1]. Tatsächlich gehen diese philosophiegeschichtlichen Parallelen tiefer, als man bisher hat ahnen können.

Über Lichtenberg als Philosoph mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Kant haben Arno Neumann [2] und J. Dostal-Winkler [3] berichtet. Paul Hahn [4] hat Lichtenbergs Leistungen in den exakten Wissenschaften und F. Schaefer [5] seine Beiträge zur Psychologie gewürdigt.

Der vorliegende Aufsatz möchte in gedrängtester Kürze einige Seiten von Lichtenbergs philosophischem Denken darstellen, hauptsächlich solche, die nicht früher systematische Würdigung gefunden haben. Der Schwerpunkt ist in die erkenntnistheoretischen Probleme verlegt worden. Bei weitem nicht alle hier vorzutragenden Gedanken sind originell, in dem Sinne, dass sie nicht von früheren oder zeitgenössischen Denkern vertreten worden wären. Sie sind aber sämtlich Lichtenbergs e i g e n e in des Wortes tiefster Bedeutung.

Es wäre eine Aufgabe ersten Ranges für die Geschichtschreiber der Philosophie, die ganze Leistung Lichtenbergs als Denker monographisch zu beleuchten, wobei auch seine Gedanken zur Religionsphilosophie und Ethik mitberücksichtigt werden sollten. Auch wäre es angemessen, seine psychologischen Forschungen

---

[1] Fr. Waismann: Vorwort zu Moritz Schlicks Gesammelte Aufsätze, S. XXIV; R. v. Mises: Kleines Lehrbuch des Positivismus, S. 429 u. *passim*.

[2] Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Kantstudien *4*, 1900.

[3] Lichtenberg und Kant. Problemgeschichtliche Studie. München 1924.

[4] Georg Christoph Lichtenberg und die exakten Wissenschaften. Göttingen 1927. Enthält nur wenig von philosophischem Interesse.

[5] Georg Christoph Lichtenberg als Psychologe und Menschenkenner (Diss.). Jena 1898.

neu darzustellen: sie umfassen nebst den Auseinandersetzungen mit Mendelssohn und Zimmermann über die Physiognomik Lavaters noch interessante Bemerkungen u. a. zur Psychologie der Wahrnehmungen, der Träume [1] und des produktiven Denkens.

Quellenangaben. Georg Christoph Lichtenbergs Vermischte Schriften, herausgegeben von L. Chr. Lichtenberg u. Fr. Kries, Bd. 1—5, Göttingen 1800—03; Neue Original-Ausgabe, Bd. 1—14, Göttingen 1844—53. — Georg Christoph Lichtenbergs physikalische und mathematische Schriften, herausgegeben von L. Chr. Lichtenberg u. Fr. Kries, Bd. 1—4, Göttingen 1803—06. — Georg Christoph Lichtenbergs Aphorismen, nach den Handschriften herausgegeben von Albert Leitzmann, Heft. 1—5, Berlin 1902—08. — Aus Lichtenbergs Nachlass, herausgegeben von Albert Leitzmann, Weimar 1899. — Lichtenbergs Briefe, herausgegeben von Albert Leitzmann u. Carl Schüddelkopf, Bd. 1—3, Leipzig 1901—04.

Lichtenbergs Bemerkungen mathematischen und physikalischen Inhalts sind nur zum Teil im Druck erschienen. Sehr zu bedauern ist es, dass sämtliche Aufzeichnungen aus den Jahren 1779—88 und der Hauptteil der von 1793—96, die zur Zeit der ersten Auflage der Vermischten Schriften noch vorhanden waren, später, als Albert Leitzmann die Ausgabe der Aphorismen nach den Handschriften besorgte, verschwunden waren. Dies erschwert sehr die Aufgabe, den Entwicklungsgang der Gedanken Lichtenbergs zu rekonstruieren. Die Auswahl der Aphorismen in den Vermischten Schriften zeigt, dass einige der wichtigsten seiner philosophischen Bemerkungen zu den nicht mehr erhaltenen gehören. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass unter den verschwundenen, nie im Druck erschienenen Aphorismen sich köstliche Perlen philosophischer Weisheit befunden haben.

2. *Philosophie der Mathematik.*

Lichtenberg hat, im Gegensatz z. B. zu seinem grossen Zeitgenossen Kant, scharf zwischen reiner und angewandter Mathematik, zwischen Mathematik als logisch-deduktives System und als Theorie der Wirklichkeit zu unterscheiden gewusst.

Die Wahrheiten der reinen Mathematik sind nicht nur streng gewiss [2], sie werden auch (prinzipiell) unabhängig von der

[1] Lichtenberg hat den Träumen die grösste Bedeutung für das Verständnis des menschlichen Seelenlebens beigemessen. S. Aphorismen, F 679 u. 737, J 60 u. 156.

[2] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 4; Aphorismen, J 90.

Erfahrung und empirischer Anschauung hergeleitet [1]. Auch ein Blinder, bemerkt er sehr schön [2], könnte auf dem Wege des Kalkuls Gesetze des Lichts entdecken, denn sobald die grundlegenden Tatsachen der Brechung und Reflexion experimentell gefunden sind, »so ist die ganze Dioptrik und Katoptrik ein bloss geometrisches Problem», welches »zu studieren und selbst zu erweitern» keine weiteren Kenntnisse von Naturvorgängen voraussetzt. Deshalb ist auch die ideale Form einer naturwissenschaftlichen Teorie die eines logisch-deduktiven Systems. »Der Mathematik in die Hände zu arbeiten ist die Absicht des Physikers», sagt Lichtenberg [3].

In seiner Auffassung der reinen Mathematik nähert sich Lichtenberg somit der modernen Ansicht über den analytischen oder tautologischen Charakter des mathematischen Schliessens. In dieser Hinsicht steht er beträchtlich über Kant. Zur Lehre Kants von der synthetisch-apriorischen Natur der Mathematik hat er freilich nicht ausdrücklich Stellung genommen, aber es geht aus seinen Bemerkungen klar hervor, dass er sie mit Misstrauen betrachtet hat [4].

Die Mathematik gestaltet ihre Welt, wie es ihr selbst beliebt [5]. Geschäft des Physikers ist es zu entscheiden, welches »unter unzähligen Suppositionen, die möglich sind» die einzige wirkliche sei [6]. Im voraus kann nicht von den Resultaten des Mathematikers behauptet werden, sie müssten mit denen des Physikers übereinstimmen. »Ihre Übereinkunft ist ein blosses empirisches Anpassen, nichts weiter» [7]. Mit diesen Worten hat Lichtenberg ein für alle Mal von allem Apriorismus in der Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit Abstand genommen.

---

[1] *Ib.*, J 90 u. 1319.

[2] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 386 f. Unter Hinweis auf Euler und den blinden Physiker Saunderson, der zu Cambridge über Optik las.

[3] Aphorismen, J 1329. Vgl. J 1319.

[4] Ib., J 411 u. 1067.

[5] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 3 f.

[6] *Ib.*, S. 391.

[7] Aphorismen, L 304. Es ist aus der Handschrift ersichtlich, dass Lichtenberg dieser Bemerkung grösste Wichtigkeit beigemessen hat.

Statt über den tatsächlichen Erfolg der mathematischen Erforschung der Natur zu staunen, hebt Lichtenberg immer wieder den approximativen Charakter der mathematischen Naturgesetze hervor [1] und warnt vor der Versuchung, mehr Mathematisches in den Dingen zu sehen, als wirklich darin ist [2]. »Alle mathematischen Gesetze,» sagt er [3], »die wir in der Natur finden, sind mir trotz ihrer Schönheit immer verdächtig.» Die Formen, in die die Natur sich kleidet, sind zu mannigfach und abwechselnd um von unserem begrifflichen Apparat erschöpfend erfasst werden zu können. Diese Gedanken, auf die Lichtenberg schon früh gekommen ist [4], hängen mit seinem hoch entwickelten Beobachtungstalent und feinen Gefühl für das Konkrete eng zusammen.

Schon die Schrift, mit der Lichtenberg den Antritt zum akademischen Lehramt ankündigte [5], ist der Untersuchung einer vermeintlichen Diskrepanz zwischen Theorie und Erfahrung gewidmet. Sie betrifft ein berühmtes Problem der Wahrscheinlichkeitsrechnung, das sog. Petersburger Paradoxon, das viele führende Mathematiker des 18. Jahrhunderts, u. a. d'Alembert und Daniel Bernoulli, beschäftigt hat. Es ist jedoch irrig, wie es Lichtenberg und andere getan haben, in dem Problem einen Widerspruch zwischen dem mathematischen Kalkul und dem tatsächlichen Ablauf der Ereignisse erblicken zu wollen [6].

Dagegen gebührt Lichtenbergs erkenntnistheoretischem Genie grösste Anerkennung, dass er als einer der ersten die Kühnheit gehabt hat, die Möglichkeit einer Verneinung der euklidi-

---

[1] *Ib.*, J 1330.

[2] *Ib.*, J 1045 u. 1319.

[3] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 145.

[4] Vgl. Aphorismen, A 17 u. 109, C 276.

[5] Betrachtungen über einige Methoden, eine gewisse Schwierigkeit in der Berechnung der Wahrscheinlichkeit beym Spiel zu heben. Göttingen 1770. Wird nicht in der Bibliographie von *Keynes* (A Treatise on Probability) erwähnt.

[6] Das »Paradoxon» lässt sich leicht als nur scheinbar erweisen, wenn dem Wahrscheinlichkeitsbegriffe die sog. Häufigkeitsdeutung zugrundegelegt wird. Vgl. Reichenbach: Wahrscheinlichkeitslehre, S. 184 ff.

schen Axiome auszusprechen [1]. Dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gezogen werden kann, ist zwar ein a n e r k a n n t e r, aber keineswegs n o t w e n d i g e r Grundsatz. D. h. auch eine solche Vorstellungsart wäre möglich, nach der mehrere Geraden durch zwei Punkte gingen. Die Weise, in der Lichtenberg eine solche Möglichkeit begreiflich zu machen versucht, ist allerdings weniger bedeutsam: er stellt sich vor, man könnte von den Kreisbogen mit den Halbmessern ∞, ∞^2, ∞^3, usw. annehmen, dass sie durch zwei feste Punkte gehende, verschiedene gerade Linien darstellten. Allein das grundsätzliche Infragestellen der herkömmlichen Denkart ist ein wahrhaft genialer Einfall gewesen.

Die unter Physikern der Gegenwart verbreitete Ansicht, die euklidische Geometrie wäre für eine möglichst adäquate Beschreibung der Wirklichkeit ungenügend und müsste durch eine nicht-euklidische ersetzt werden, stützt sich bekanntlich u. a. auf den Umstand, dass der Lichtstrahl als empirisches Gegenstück des mathematischen Begriffs »Gerade» Masse hat und folglich im Gravitationsfelde »gebogen» wird. Es kann von Interesse sein zu erwähnen, dass Lichtenberg auch den Gedanken der Lichtbeugung durch Gravitation geäussert hat. Als Anhänger der Newtonschen Korpuskulartheorie nahm er nämlich an, das Licht habe Masse, woraus er folgert, dass der Lichtstrahl wegen seiner Schwere von der geradlinigen Bahn abweichen muss [2]. Dieser Gedanke steht jedoch bei ihm in keinem Zusammenhange mit Erwägungen über Geometrie und Erfahrung.

3. *Erkenntnislehre der exakten Naturwissenschaften.*

Auf Lichtenberg als exakter Naturwissenschaftler stimmt sein eigenes Wort: »Man soll immer bei Untersuchung der Wahrheit so verfahren, dass selbst erleuchtetere Zeiten dereinst, wo

---

[1] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 131 f.

[2] Aphorismen, C 301: »Das Licht allein scheint hiervon eine Ausnahme zu machen (*sc.* von der krummen Bewegungsart der meisten Körper), da es aber vermutlich schwer ist, so wird es doch gebogen.» — Auch Phys. u. math. Schr. *4*, S. 261.

nicht unseren Glauben selbst, doch unser Verfahren dabei zum Muster nehmen können [1].» Auch wo seine eigenen Ansichten sachlich nicht mehr zutreffen, sind sie doch meistens methodisch und erkenntnistheoretisch musterhaft begründet [2].

Lichtenberg hat zwei Einzeldarstellungen über die Grundfragen der Physik geplant. Zu keiner von beiden liegen jedoch mehr als kurze fragmentarische Bemerkungen vor. Er beabsichtigte eine sorgfältige Neuprüfung sogar der anerkanntesten physikalischen Vorstellungen [3], und setzte sich das Ziel jeden Paragraphen seiner neuen Physik so abzufassen, »dass man sähe, dass man ihn nicht abgeschrieben, sondern selbst dabei gedacht hat» [4].

Lichtenberg hat die grosse Bedeutung eingesehen, die der Entdeckung struktureller Gleichheiten zwischen qualitativ verschiedenen Gebieten für die theoretische Erforschung der Natur zukommt. Seine Idee von den *Paradigmata,* d. h. Mustern, nach denen die Vorgänge zu »deklinieren» wären [5], scheint der *Maxwell*schen Ansicht von der Bedeutung der *Analogie* nahe zu kommen [6], und den Isomorphiebegriff der modernen Forschung vorwegzunehmen. Die Erfindungsregeln durch Paradigmata nennt Lichtenberg die fruchtbarsten unter allen heuristischen Hebezeugen der Wissenschaft [7]. Als Beispiel für ihre Anwendung schlägt er vor, man sollte bei der Lehre vom »Verkalken» der Metalle sich Newtons Optik zum Muster nehmen [8].

Über die Logik der Hypothesenbildung war Lichtenberg völlig im klaren. »Wenn wir die Natur wollen kennen lernen»,

---

[1] Citiert nach Hahn, S. 63.

[2] Vgl. die charakteristische Bemerkung in Phys. u. math. Schr. *4*, S. 199.

[3] *Ib.*, S. 139 u. 152.

[4] *Ib.*, S. 136.

[5] *Ib.*, S. 152 ff; Aphorismen, J 1247. Es mangelt leider an genauen Begriffsbestimmungen angesichts dieser Idee.

[6] Über Faraday's Kraftlinien (Ostwald's Klassiker der exakten Wissenschaften, Nr 102).

[7] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 152.

[8] *Ib.*

sagt er [1], »müssen wir mit dem sinnlichen Schein anfangen.« Annahmen, die über das unmittelbare Zeugnis unserer Sinne hinausgehen, dürfen nur gemacht werden, insofern sie sich im Gebiete des Scheins wieder bewähren lassen [2]. Begriffe, deren Vorliegen oder nicht-Vorliegen im konkreten Falle nie e r w i e s e n, sondern nur a n g e n o m m e n werden kann, dürfen deshalb in den Naturwissenschaften nicht gebildet werden [3]. Zu solchen Begriffen gehört der Äther. Mit dem Äther, den »niemand je gesehen, oder gefühlt, weggepumpt, verdickt, verdünnt usw.« hat [4], verhält es sich wie mit dem Begriff einer Weltseele: weil er gar keine erfahrbaren Konsequenzen hat, muss er ein für alle Mal von einer vernunftgemässen Physik ausgesondert werden [5].

Trotz seiner prinzipiellen Stellungnahme gegen Hypothesen-Macherei in der Physik [6] schliesst sich Lichtenberg nicht der Ansicht einiger radikalen Positivisten unter späteren Naturwissenschaftlern an, gemäss der alle Annahmen zu verwerfen seien, die, obwohl sie prüfbare Folgerungen haben, nicht wortgetreu der wahrnehmbaren Wirklichkeit entsprechen. Annahmen der genannten Art können immerhin als B i l d e r [7] von komplizierten Naturverläufen nützlich sein, z u m a l s i e d i e A n w e n d u n g d e r M a t h e m a t i k a u f d i e N a t u r e r l e i c h t e r n [8]. »Wenn jemand eine Uhr machen könnte, die die Bewegung der Himmelskörper so genau als in der Natur darstellte, würde der nicht ein grosses Verdienst haben, obgleich die Welt nicht durch Räderwerk geht? Er würde selbst durch diese Ma-

---

[1] *Ib.*, S. 396.

[2] *Ib.*, S. 372 u. 394 f.

[3] *Ib.*, S. 381.

[4] *Ib.*

[5] *Ib.*, S. 380.

[6] *Ib.*, S. 371.

[7] Diese an *Hertz* (Die Prinzipien der Mechanik) erinnernde Ausdrucksweise kehrt oft bei Lichtenberg wieder. Vgl. Phys. u. math. Schr. *4*, S. 166 u. Aphorismen, J 549.

[8] Phys. u. math. Schr. *4*, S. 166.

schine manches entdecken, was er nicht hineingetragen zu haben glauben würde [1].» Hierher gehören ausser den mechanischen Modellen noch die beiden Theorien des Lichts, die Atomtheorie u. a.

Der Wahrheitsgehalt naturwissenschaftlicher Annahmen der besprochenen Art ist wesentlich ihrem Erklärungswert und ihrer Einfachheit proportional. Sehr treffend bemerkt er [2], es kann bei so verwickelten Theorien wie die über das Licht »nicht mehr schlechtweg die Frage sein, was ist hierin wahr? sondern, welche Erklärungsart ist die einfachste?» Und er fügt hinzu: [3] »Durch das Einfache geht der Eingang zur Wahrheit». — Sehr modern klingt es übrigens, wenn er den Gedanken aufwirft, man könnte die Korpuskulartheorie mit der Wellenhypothese zu vereinigen versuchen [4].

Auch die Falsifikation derartiger Hypothesen ist nicht durch die empirischen Tatbestände eindeutig bestimmt. Eine einzelne widersprechende Tatsache wird uns im allgemeinen nicht nötigen, eine umfassende naturwissenschaftliche Theorie, die sich sonst gut bewährt hat, aufzugeben. »Man sollte», sagt Lichtenberg [5], »die widersprechenden Erfahrungen besonders niederlegen, bis sie sich hinlänglich angehäuft haben um es der Mühe werth zu machen ein neues Gebäude aufzuführen.»

4. *Seele und Materie. Das Ich-Problem und der Realismusstreit.*

Früh wendet sich Lichtenberg gegen die Vorstellung von der Seele als einer »Substanz» [6]. Ehe man die Erscheinungen der physischen Welt naturwissenschaftlich zu erklären verstand, nahm man Geister zu deren Erklärung an [7]. Je mehr aber unsere Kenntnis der Körperwelt zunahm, je enger wurden die

[1] Aphorismen, J 376.
[2] Phys. u. math. Schr. 4, S. 260.
[3] *Ib.* Vgl. Aphorismen, L 744.
[4] Phys. u. math. Schr. 4, S. 258.
[5] Aphorismen, J 1285.
[6] Vgl. *Ib.*, C 89.
[7] Aphorismen, F 321.

Grenzen des Geisterreichs [1], bis endlich das, »was in unserm Körper spuke und Wirkungen verrichte», das Einzige war, was wir noch durch ein Gespenst erklärten [2]. Mit der »Seele» verhält es sich wie mit dem Phlogiston [3]: beide Substanzen verflüchtigen sich zuletzt in Nichts. Was übrig bleibt, ist »ein blosses Wort» vergleichbar dem Worte »Zustand» [4], dem aber allerdings als B i l d, als eine dem Menschen angeborene Vorstellungsart ein heuristischer Wert zukommt [5].

Es versteht sich demnach, dass nach Lichtenberg Materialismus »die Asymptote der Psychologie» ist [6]. Als Psychologe schliesst er sich eng an die materialistisch-mechanistische Assoziationstheorie der Engländer *Hartley* und *Priestley* an [7]. Zwischen dem psychischen Vorgang und dem Zustand des Gehirns waltet eine ein-eindeutige Korrespondenz, so dass jener durch diesen etwa im Sinne des modernen »logischen Behaviorismus» prinzipiell gedeutet werden kann [8].

Metaphysischen Materialismus hat aber Lichtenberg nicht vertreten. Parallel mit seiner Auseinandersetzung über den Begriff der »Seele» geht eine Kritik auch des Materie-Begriffs. Seele und träge Materie sind blosse A b s t r a k t i o n e n [9]; von der einen wie von der anderen kennen wir nur die K r ä f t e, durch die sie sich äussert und »mit denen sie eins ist» [10]. Diesen Kräften eigneten wir im zweiten Falle »eine träge *Basin* zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennten, als eben diese Kräfte» [11]. Durch eine solche Hypostasie-

---

[1] Briefe, Nr 492.
[2] *Ib.* u. Aphorismen, F 321.
[3] Aphorismen, J 1233.
[4] *Ib.*, E 468. Vgl. F 570.
[5] *Ib.*, J 549.
[6] *Ib.*, F 485. Vgl. F 422.
[7] *Ib.*, E 456 u. 465, F 11 u. 52.
[8] *Ib.*, RA 31. S. auch E 31 u. F 1174.
[9] Nach Naumann, S. 91. Briefe, Nr 492.
[10] Citiert nach Naumann, S. 91.
[11] Briefe, Nr 492.

rung, die ein blosses »Hirngespinst» ist [1], entsteht »das infame Zwei in der Welt»: die Aufspaltung des Seienden in Leib und Seele, Geist und Materie[2]. Allein in Wirklichkeit ist alles E i n s[3].

Dieses vorläufige Bekenntnis zum Monismus trägt noch insofern einen metaphysichen Charakter, als der Begriff von »Kräften», die gleichsam die »Substanz» der Welt sind, noch nicht erkenntnistheoretisch scharf erfasst wird. Es ist wahrscheinlich, dass Einflüsse von *Spinoza* bei der Stellungnahme Lichtenbergs mitgewirkt haben [4].

Später, als Lichtenberg mit der Lehre *Kants* von den Anschauungsformen vertraut wurde, erfährt sein Monismus eine erkenntniskritische Verschärfung, indem klar angegeben wird, wie die Basis des monistischen System aufzufassen sei. »Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken», heisst es nun [5]. Einen Teil der Eindrücke erleben wir als von uns abhängig, einen anderen als vom empfindenden Subjekte unabhängig; auf diesem Wege kommen wir zum Unterschiede zwischen der inneren und der äusseren Welt [6].

Mit *Descartes* von den Empfindungen auf einen davon verschiedenen Träger derselben, auf ein »Ich», schliessen zu wollen, ist logisch unberechtigt. Sehr tief bemerkt er [7]: »E s d e n k t, sollte man sagen, so wie man sagt: e s b l i t z t. Zu sagen *cogito*,

[1] *Ib.*

[2] *Ib.*

[3] *Ib.*

[4] Diese Annahme wird dadurch nahegelegt, dass der obenangeführte Brief vom Jahre 1786 direkt auf Spinoza hinweist. Andererseits ist zu beachten, dass Lichtenberg schon beträchtlich früher, zu einem Zeitpunkte, als noch nichts von spinozistischem Einfluss bekannt ist, fast wortgetreu dieselben Ansichten geäussert hat. (Aphorismen, F 321.) Ausgeschlossen ist es jedoch nicht, dass schon hier eine Einwirkung seitens Spinozas vorliegt, denn sogar in den ersten Aphorismenbüchern findet man Bemerkungen, die ein spinozistisches Gepräge haben, obgleich der Name des grossen Denkers nicht erwähnt ist. (S. z. B. Aphorismen, A 114).

[5] Verm. Schr. *2*, S. 95 f. Denselben Gedanken drückt er *ib.*, S. 64, mit den Worten »alles sind Gefühle» aus.

[6] *Ib.*, S. 68 f. u. Aphorismen, J 1274. Vgl. Verm. Schr. *2*, S. 95.

[7] *Ib.*, S. 96.

ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis». Lichtenbergs frühere Kritik der Vorstellung von der Seele gipfelt hiermit in einer kühnen Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Ich-Problem.

Es hat Lichtenberg erhebliche Mühe gekostet, in der Frage Klarheit zu erlangen, wie wir von den Empfindungen, die als von uns unabhängig erlebt werden, zu den Dingen ausser uns kommen [1]. Die Wichtigkeit des Problems hat er dank *Kant* eingesehen, und in seiner Behandlung desselben können Anregungen von *Kant* durchgängig verspürt werden [2].

Anfangs ist es Lichtenberg sehr schwer gewesen, von der Idee loszukommen, dass unseren Vorstellungen etwas in der wirklichen Welt korrespondiere [3], obgleich wir »von der wahren Beschaffenheit der Aussenwelt» »gar keinen Begriff» haben können [4]. Allein später erkennt er, dass die Frage, »ob die Dinge wirklich ausser uns vorhanden und so vorhanden sind wie wir sie sehen», tatsächlich »völlig ohne Sinn» ist [5]. Sie ist ebenso töricht wie die, ob die blaue Farbe wirklich blau sei [6]. Wir sind unserer Natur nach genötigt [7], uns so auszudrücken, dass wir von gewissen Gegenständen unserer Empfindung sagen, sie befinden sich ausser uns, von anderen wieder, sie gehen in uns vor [8]. »Es wird wohl niemand in der Welt sein, auch

[1] Vgl. Aphorismen, L 719: »Die Brücke — von der ich öfters rede, und woran ich noch mehr denke, nämlich dem Übergang von Vorstellungen auf Gegenstände an sich».

[2] Vgl. Verm. Schr. *2*, S. 100.

[3] Aphorismen, J 23.

[4] *Ib.*, J 998. Vgl. Verm. Schr. *2*, S. 57 f. u. 71 f.

[5] Aphorismen, L 714. Vgl. *ib.*, L 275: »Ich glaube doch nun auch wirklich, dass die Frage, ob die Gegenstände ausser uns objective Realität haben, keinen vernünftigen Sinn hat». Auch Verm. Schr. *2*, S. 77.

[6] Aphorismen, L 275.

[7] Dieser Zwang wird im Anschluss an *Kant* »Form der Sinnlichkeit» (auch »Form des Empfindungsvermögens») genannt. Aphorismen, J 623 u. 1274. Vgl. Verm. Schr. *2*, S. 70.

[8] Aphorismen, I. 275, 714 u. 723, — Verm. Schr. *2*, S. 64: »Was ist aussen? Was sind Gegenstände *praeter nos*? Was will die Präposition *praeter* sagen?

wohl schwerlich je geboren werden, der nicht diesen Unterschied empfände; und das ist für die Philosophie hinreichend. Hierüber sollte sie nicht hinausgehen [1].»

Ist denn dieser letzte Standpunkt nicht »Idealismus»? Lichtenberg hat klar eingesehen, dass, so wie seine Kritik der Vorstellung von der »Seele» nicht in metaphysischen Materialismus ausmündet, seine Stellung zur Realismusfrage ebensowenig mit metaphysischem Idealismus zu verwechseln ist. Seine Lehre steht vielmehr jenseits von Materialismus und Idealismus im herkömmlichen Sinne. »Es liegt mir wahrlich wenig daran ob man dieses Idealismus nennen will. Auf die Namen kommt nichts an. Es ist wenigstens ein Idealismus, der durch Idealismus anerkennt dass es Dinge ausser ihm gebe [2].» Was kann man noch weiter wollen? Für den Menschen, »wenigstens für den philosophischen», gibt es keine andere Wirklichkeit als die so konstituierte [3]. Es ist wahr, dass man sich im gemeinen Leben »auf einer niedrigeren Station» beruhigt, aber wenn man einmal zu philosophieren anfängt, kann man nicht umhin, diesen geklärten Standpunkt einzunehmen. »Es ist nicht anders möglich», heisst es am Ende [4].

Es ist ein erhabener Anblick, den Weg Lichtenbergs zu endgültiger Klarheit in der Hauptfrage seines philosophischen Denkens in den Aphorismen zu verfolgen. Mit weniger Worten, aber mit gleicher, teils vielleicht noch grösserer Schärfe hat er über das Ich-Problem und die Realismusfrage dieselbe Einsicht ausgesprochen wie *Hume* [5] ein halbes Jahrhundert früher. Näher noch steht er dem Empiriokritizismus von *Mach* [6] sowie dem modernen sog. logischen Empirismus[7]. Unter allen Vor-

Es ist eine bloss menschliche Erfindung; ein Name einen Unterschied von anderen Dingen anzudeuten, die wir nicht *praeter nos* nennen.»

[1] Aphorismen, L 714.

[2] *Ib.*, L 714. Vgl. Verm. Schr. 2, S. 61 ff. u. 76.

[3] Aphorismen, L 714.

[5] A Treatise on Human Nature, Bk. 1, pt. IV.

[6] S. ob. S. 202.

[6] S. ob. S. 00.

[7] Z. B. Carnap: Der logische Aufbau der Welt.

läufern der letztgenannten Richtung, die dem Verfasser bekannt sind, dürfte er, *Hume* und selbst *Mach* nicht ausgenommen, der sein, der ihr am nächsten kommt. Zu diesem Urteil tragen noch seine im folgenden Abschnitt zu besprechenden Ansichten über die Philosophie bei.

5. *Lichtenbergs Auffassung der Philosophie.*

»Unsere ganze Philosophie», sagt Lichtenberg[1], »ist Berichtigung des Sprachgebrauchs». — Was hiermit eigentlich gemeint ist, wird besonders aus seiner Behandlung der Realismusfrage ersichtlich. Die Auffassung Lichtenbergs ist, wie schon oben angedeutet, nicht so zu verstehen, als habe er die Existenz der Dinge ausser uns leugnen wollen. Das wäre ein unsinniges Unternehmen gewesen. Er hat lediglich die Bedeutung des Unterschiedes zwischen äusseren und inneren Gegenständen ausfindig zu machen versucht, indem er die Tatsachen, die dieser Distinktion zugrunde liegen, klar darstellt. Dabei ergibt es sich, dass die traditionelle Schwierigkeit in der Realismusfrage daher rührt, dass wir mit dem Ausdruck »ausser uns» im gemeinen Leben einen widerspruchsvollen Sinn verbinden[2]. Wenn uns dieser Widerspruch bewusst wird und wir die gebührende Berichtigung unseres Sprachgebrauchs vorgenommen haben, verschwindet die Schwierigkeit von selbst.

Philosophie ist somit Sprachkritik. Ihr Ziel sind aber nicht Begriffsbestimmungen, Definitionen. Lichtenberg war nicht der Meinung, man könne für philosophischen Gebrauch die gemeine Sprache mit einer Idealsprache etwa im Sinne des *Characteristica universalis* von *Leibniz* ersetzen[3]. Überhaupt erschienen ihm reformistische Bestrebungen angesichts der Nomenklatur der Wissenschaften abgeschmackt[4]. »Wörter erklä-

[1] Verm. Schr. 2, S. 57.

[2] Aphorismen, J 1274. Vgl. Verm. Schr. 2, S. 56 f. u. 66 ff., wo klar hervorgeht, dass Lichtenbergs Behandlung des Ich-Problems und der Realismusfrage im Sinne einer Spracherklärung zu verstehen ist.

[3] Über Lichtenbergs Stellung zur Leibnizens Universalsprache vgl. unter den frühesten Aphorismen, A 3, 12, 46, 56 u. 109.

[4] Aphorismen, K 19—21.

ren hilft nichts», sagt er [1]. Warum? Weil die Interpretation auch der geklärten Begriffe letzten Endes in der Umgangssprache stattfindet. Dieser ist aber, seiner Art gemäss, unsere falsche Philosophie einverleibt [2]. Die Berichtigung des Sprachgebrauchs, die zur wahren Philosophie führt, wird also mit der Sprache der falschen vorgenommen [3]. Die gemeine Philosophie behält somit stets das Übergewicht über die geklärte, denn die erstere ist im Besitz der Deklinationen und Konjugationen unserer Sprache, und diese werden nicht durch Worterklärungen geändert [4]. »Die Erfindung der Sprache ist vor der Philosophie hergegangen, und das ist es, was die Philosophie erschwert, zumal wenn man sie Anderen verständlich machen will, die nicht viel selbst denken. Die Philosophie ist, wenn sie spricht, immer genöthigt, die Sprache der Unphilosophie zu reden [5].»

Der Philosoph redet also mit den Worten der gemeinen Philosophie von Dingen, die über dieselbe hinaus sind. Er ist deshalb genötigt, sich gewissermassen in Gleichnissen auszudrücken [6]. Er soll uns mit seinen Sätzen auf die falsche Logik unserer Sprache aufmerksam machen, damit wir die Welt richtig zu sehen lernen. Er lehrt uns nicht eine neue Sprache, aber er hilft uns, uns mit der unsrigen klar auszudrücken. »Der Bauer», sagt Lichtenberg [7], »gebraucht alle die Sätze der abstraktesten Philosophie, nur eingewickelt, versteckt, gebunden, latent, wie der Physiker und Chemiker sagt; der Philosoph gibt uns die reinen Sätze.»

Es dürfte aus dem oben Angeführten ersichtlich sein, dass Lichtenberg der Auffassung von der Philosophie vorgegriffen

---

[1] Verm. Schr. 2, S. 56.

[2] *Ib.*, S. 57.

[3] *Ib.*: »Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt.»

[4] *Ib.*

[5] *Ib.*, S. 66. Vgl. Aphorismen, L 35: »Die reine Philosophie pflegt (und kann es nicht vermeiden) noch immer unvermerkt der Liebe mit der unreinen.»

[6] Aphorismen, J 399.

[7] *Ib.*, J 1345.

hat, die in unseren Tagen von *Ludwig Wittgenstein*[1] vertreten worden ist und die durch ihn auf das Denken der Zeit mächtig eingewirkt hat. Es scheint jedoch ausgeschlossen, dass von einer Einwirkung Lichtenbergs auf Wittgenstein die Rede sein könnte. Dagegen kann nicht nur angesichts ihrer Auffassung der Philosophie, sondern angesichts ihrer ganzen geistigen Veranlagung eine seltene Kongenialität der beiden Männer festgestellt werden. Dieser Umstand muss von der künftigen Geschichtsschreibung der Philosophie beachtet werden.

[1] Tractatus logico-philosophicus. Besonders 4. 003; 4. 0031; 4. 112 u. 6. 54.

Grundvoraussetzungen für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft.

Von

Erich Wittenberg.

Der folgende Aufsatz ist ein Versuch, Grundvoraussetzungen zu klären, die erfüllt sein müssen, um die Ethik als Wissenschaft philosophisch zu begründen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, alle die Fragen aufzuwerfen, die selbst beantwortet sein müssen, um eine Ethik systematisch aufzubauen. Vielmehr kommt es hier nur darauf an, Grundvoraussetzungen hervorzuheben, die es gestatten, die eigengeartete Struktur der Ethik als Wissenschaft zu erfassen. Um dieses Problem zu erkennen, sind wir im ersten Teil der Untersuchung * von dem Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft ausgegangen. Dabei sind wir zu dem Resultat gekommen, dass die Erkenntnismethode der Naturwissenschaft etwas ganz anderes darstellt als das Sich-Selbstverstehen der Geisteswissenschaft. Hier ist es nun unsere Aufgabe, näher zu bestimmen, ob die Ethik eine Natur- oder eine Geisteswissenschaft darstellt, eine Bestimmung, die gleichzeitig den Weg für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft anzeigt. Es kommt uns also hier hauptsächlich auf folgende Punkte an:

1. festzustellen, welche Aufgaben der Ethik als Wissenschaft zukommen,
2. zu klären, ob sie eine Naturwissenschaft oder eine Geisteswissenschaft ist,
3. welche Voraussetzungen für einen Aufbau der Ethik als Wissenschaft erfüllt sein müssen und welche Konsequenzen sich zwingend daraus ergeben, um schliesslich
4. die eigengeartete Natur der geisteswissenschaftlichen Logik, d. h. überhaupt die Beziehung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft in ihrem Wesen anzudeuten.

---

* Theoria, 1942, häfte 2, s. 156 ff.

1.

Die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft.

Um die Frage nach den Aufgaben der Ethik als Wissenschaft zu beantworten, greifen wir auf Kants Begründung der Ethik zurück. Kant versucht,

1. die Aufgaben der Ethik scharf zu umreissen und genau zu bestimmen,
2. die Struktur der Ethik als Wissenschaft zu klären.

Kants Unternehmen, die Ethik als Wissenschaft zu konstituieren, war für den Fortgang der wissenschaftlichen Forschung von grundlegender, ja, entscheidender Bedeutung. Die Erforschung der ethischen Probleme im 19. und 20. Jahrhundert steht im Zeichen Kants; selbst Systeme, die sich im Gegensatz zu Kants Auffassung befinden, haben sich doch genötigt gesehen, sich mit ihm eingehend auseinanderzusetzen, weil, wie wir annehmen möchten, jede Lehre es für notwendig hielt, sich entweder im Anschluss an Kant oder aber im Gegensatz zu ihm zu begründen, also jedenfalls irgendwie in eine Beziehung zu Kant zu treten. Die Ethik Kants ist tief im Geiste des 18. Jahrhunderts verwurzelt, aus dem heraus sie überhaupt nur verständlich wird. Es ist deshalb notwendig, die Berührungspunkte zwischen Kant und seinem Zeitalter im einzelnen näher zu untersuchen, weil, wie wir zeigen werden, dadurch auch die Begrenztheit der Resultate, zu denen Kant vordringt, erklärlich wird.

Das 18. Jahrhundert trägt die Bezeichnung »Zeitalter der Aufklärung« [1]. Es steht in einem schroffen und entschiedenen Gegensatz zu dem Mittelalter, dessen religiöse Weltanschauung alle Gebiete des Daseins belebend durchdringt. Aber grade der Religion und allen ihren Organisationsformen gilt jetzt der Kampf der Zeit. Ist es im mittelalterlichen Lebensstil das überirdische Licht, das das flüchtige irdische Dasein verklärt, so ist es im 18. Jahrhundert die Natur, der die Verehrung der Menschen gilt. Alles, was natürlich ist, der Natur des einzelnen entspricht, findet Widerhall und Anerkennung. Hinter diesem Wandel der Lebensanschauung und der Lebensform steht ein neues Weltbild, das durch die grossen Entdeckungen und Erfindungen auf dem Felde der Naturwissenschaft bestimmt ist. Wie tief und nachhaltig diese Einstellung das Zeitalter durchdringt, zeigt sich grade darin, dass man neue bedeutsame Einsätze in der Wissenschaft gern als »kopernikanische Wendungen« bezeichnet.

Diese Rückkehr zu der Natur prägt sich besonders in der Wissenschaft aus; hier will man das gesamte geistige, sittliche und geschichtliche Leben von dem Blickfeld der Naturwissenschaft her als ein äusseres Geschehen kennzeichnen, das gleichsam einen physischen Prozess darstellt, der aus äusseren Ursachen nach allgemeinen Gesetzen mit Notwendigkeit sich stets in der gleichen Weise vollzieht [2]. Man beachte in diesem Zusammenhange, welche zentrale Rolle das Wort »natürlich« bei der Bezeichnung der

Wissenschaft spielt. Man spricht von einer »natürlichen» Theologie, die von der Norm der »Natur-Religion» aus die geschichtliche Entwicklung des religiösen Lebens erfassen und begreifen will. In gleicher Weise will das Natur-Recht von einem ursprünglichen Naturzustande her den Entwicklungsgang des Rechts verfolgen, sein Wesen und seine Aufgabe feststellen. Die gleiche Tendenz tritt in der Pädagogik hervor; sie will eine Lehre sein, die die natürlichen Neigungen, Strebungen und Absichten des Zöglings klärt und erkennt. Auch die Nationalökonomie folgt hier ganz dem Zuge der Zeit; sie will das gesamte wirtschaftliche Leben — unabhängig von den besonderen geschichtlichen Bedingungen — vollständig den Naturgesetzen ein- und unterordnen. Das 18. Jahrhundert ist, wie wir oben darlegten, das Jahrhundert der Aufklärung. Aber eben die Naturwissenschaft, die alles nach ewig-giltigen Gesetzen ordnet, die von allen besonderen persönlichen Verhältnissen absieht und eine allgemein-giltige Erkenntnis verbürgt, ist es, die die Aufklärungs-Mission der Epoche durchzuführen vermag; denn sie wendet sich an jedermann und schenkt ihm eine streng beweisbare, allgemein-giltige Erkenntnis. Das Bild, unter dem sich die Aufklärung selbst darstellt, ist die aufgehende Sonne, die das Nebelmeer durchbricht [3]. Aber die Sonne zieht ihre Bahn nach festen Gesetzen, und ihr Licht leuchtet allen, wie auch die Erkenntnis allen zugänglich ist.

Wie hat sich jetzt — und das ist unsere Hauptfrage — die Ethik in dieser Epoche entwickelt, und wie steht ihre Strukturform mit dem allgemein-giltigen, beweisbaren Wissenschaftsideal im Einklang? Die ethischen Lehren, die im 18. Jahrhundert hervortreten, lassen sich auf drei Auffassungen zurückführen, die in Hobbes, Spinoza und Shaftesbury wurzeln [4]. Jedes dieser Systeme war auf die Zukunft von weitausstrahlender Wirkung. Von Hobbes führte der Weg zu dem französischen Sensualismus des 18. Jahrhunderts, von Spinoza zu Lessing, Goethe und Schleiermacher, von Shaftesbury zur schottischen Moralphilosophie, unter anderen von Hutcheson und Smith zu Hume, Montesquieu, Rousseau, Herder bis hin zu der französischen Gesellschaftslehre des frühen Sozialismus und Kommunismus. Auch die Ethik dieser Männer findet in dem Geiste des 18. Jahrhunderts kräftigen Widerhall.

Auch Hobbes nimmt seinen Ausgang von den Naturtrieben, die selbstsüchtig, egoistisch und eigennützig sind. Sie bezwecken den Genuss und die Lust der Individuen; die physische Selbsterhaltung ist dem Menschen höchstes und letztes Ziel. Um aber den Kampf dieser egoistischen Kräfte einzudämmen, der schliesslich das Wohlsein aller gefährdet, bedarf es einer starken Staatsgewalt, die aber wiederum das Wohl aller gewährleisten will. Auch Spinoza setzt die Selbsterhaltung der Individuen als Grundprinzip, fasst es aber insofern anders, als die Individuen bei Spinoza nur Modi des Absoluten sind. Die ethischen Handlungen soll man nach

Naturgesetzen begreifen, sie weder ablehnen noch verwerfen. Das göttliche Sein in uns führt uns zu der Einsicht in die Notwendigkeit auch unserer Leidenschaften und schenkt uns eine gelassene, ruhige und ergebene Seelenstimmung. Mit der Verwerfung der Willensfreiheit und der Anerkenung des Glückes als ethisches Ziel geht auch Spinoza nicht über den Rahmen der naturalistischen Strömung hinaus. Auch Shaftesburys Ethik, die grade auch durch ihren Einfluss auf die schottische Philosophenschule so stark auf Kant einwirken sollte, sprengt nicht den Rahmen der Glücksethik. Sie behauptet nur, dass dem Menschen neben den egoistischen auch altruistische Züge zukommen, deren Versöhnung die Bedingung der Glückseligkeit darstellt. Das Gefühl von »gut» und »böse» ist uns, wie Shaftesbury annimmt, angeboren. Für die Bedeutung, die Shaftesbury der Glückseligkeit zuweist, ist es bezeichnend, dass sich bei ihm bereits die später von Bentham angewandte Formel von dem Glück der grössten Zahl als Ziel der Ethik findet. Die Lehre von dem Altruismus, die bei Shaftesbury so stark durchdringt, bildete wohl ein gesundes Gegengewicht gegen die Behauptung von dem Menschen als Egoisten, entbehrte aber der überzeugenden Kraft, da sie selbst nur auf ein angeborenes Gefühl zurückgeführt wurde.

Blicken wir auf die Grundfrage zurück, ob die Ethik, wie sie im 17. Jahrhundert sich entwickelt und sich in dem folgenden Jahrhundert auswirkt, irgendwie den Rahmen der Zeitanschauungen durchbricht und neue Wege einschlägt, so kommen wir zu einem durchaus negativen Resultat. Alle hier angedeuteten Lehren knüpfen an Naturtriebe an und erblicken im Glücke letztes und höchstes ethisches Ziel. Fragen wir weiter danach, ob sich auf diesen Wegen eine allgemein-giltige, streng beweisbare, eindeutige Erkenntnis erzielen lässt, so ist das Ergebnis ebenso negativ. Denn alle diese ethischen Auffassungen, die doch in voller Übereinstimmung das Glück als höchstes Ziel ansehen, den Menschen als ein Naturwesen betrachten, stehen selbst unter einander ganz in Widerspruch. Ist es hier der Egoismus, der den Menschen bestimmend bewegt, so kommt es dort grade auf die harmonische Vereinbarkeit egoistischer Triebe mit den altruistischen an. Nach der Lehre Spinozas ist es aber eben grade die gelassene, stille, beschauliche Stimmung, die das Glück des Menschen darstellt. Somit vermag die Glücksethik in den hier dargestellten charakteristischen Formen nicht, die Ethik als Wissenschaft zu begründen.

Mit Kant treten wir in eine neue Welt. Auch er ist der grosse Sohn des 18. Jahrhunderts. Selbst tief in dieser Zeit verwurzelt, liegt seine Bedeutung für die Begründung der Ethik als Wissenschaft aber grade in seiner schneidend scharfen Auseinandersetzung mit der Ethik der Aufklärungszeit und ihrer Ueberwindung. Kants Kritik an den ethischen Grundauffassungen des 18. Jahrhunderts trägt insofern einen eigenartigen Charakter, als es sich hier um eine Kritik handelt, bei der der reife, über-

legene Denker Kant mit dem Aufklärer Kant in scharfen Gegensatz tritt, der Meister der kritizistischen Philosophie mit dem Jünger der üblichen Aufklärungslehren um die Wahrheit ringt. Kant selbst stand in der vorkritischen Periode im Banne der Aufklärungsethik. Auch hier müssen wir uns auf Andeutungen beschränken.

Auch die Ethik Kants empfing in der vorkritischen Periode tiefe, nachhaltige und bedeutsame Anregungen von der Lehre Shaftesburys, Humes, Hutchesons und Rousseaus. Noch zwischen 1764 und 1766 will Kant »den Menschen, wie er ist, nicht wie er sein soll», schildern und erfassen[5]. In dieser Zeit gelten Kant die letzten Grundlagen der Ethik als unbeweisbare Postulate, und die Sittenlehre soll auf dem »moralischen Gefühl» ruhen. Das warme, aufflammende Gefühl, die Stimme der Natur und des Herzens soll die Rechtmässigkeit ethischer Grundsätze verbürgen. Das Gefühl der Würde und der Schönheit der menschlichen Natur vermag nach Kants Auffassung das sittliche Empfinden zu stärken und zu kräftigen. Wer vernähme nicht hier die Stimme des typischen Aufklärungsdenkers, der die Ethik als eine Diesseitslehre betrachtet und unmittelbar an den Naturkult des Zeitalters anknüpft, an die Gefühle des Menschen, die ihm sicher den rechten Weg durch das Wirrsal des Daseins weisen! Jedoch schon wenige Jahre später — um 1770 — vollzieht Kant einen entschiedenen Bruch mit den Ansichten der Frühzeit, um nicht mehr zu ihnen zurückzukehren. Doch hinterlässt seine ursprüngliche Einstellung tiefe, unverwischbare Spuren bei seinen Schülern und Anhängern; Herder, einer der eifrigsten und zugleich aufmerksamsten Zuhörer von Kant, entwickelt in Fortführung von dessen ursprünglichen Auffassungen eine materiale Ethik auf dem Grunde des christlichen Humanismus. Der später entstehende Gegensatz zwischen Herder und Kant sollte sich, wie schon hier vorweggenommen sei, nach Kants Zeit fortsetzen in allen den Systemen, die entweder mit Kant nur eine formale Ethik bejahen oder aber zum Unterschiede von ihm unter strikter Verwerfung einer formalen Ethik nur eine inhaltserfüllte, materiale Ethik allein als berechtigt anerkennen.

Jedoch selbst in den Anschauungen Kants in der Frühzeit klingen schon die Motive der späteren kritizistischen Ethik an, nur mit einer im Wesen anderen Begründung. So, wenn Kant die Würde des Menschen prinzipiell bejaht und schon damals von der gleichbleibenden Natur des Menschen spricht. Auch hier tritt Kants Abhängigkeit von seiner Zeit klar hervor; denn der Gedanke von der Gleichheit des Menschen ist ein Grundpfeiler im Gebäude des Naturrechts, das sich von Grotius her im 18. Jahrhundert in den Lehren Wolffs und Friedrichs des Grossen scharf ausprägt[6]. Wir halten hier daran fest, dass Kant selbst ursprünglich von dem ethischen Lehrgut der Aufklärung ausgeht, mit dem er genau vertraut war.

Noch viel enger und bedeutsamer aber tritt Kants Verwurzelung im 18. Jahrhundert in seiner Wissenschaftsauffassung zu Tage. Wir hatten her-

vorgehoben, dass die wissenschaftliche Forschung der Zeit von dem Ideale der Naturgesetzlichkeit beherrscht ist, der der Mensch gehorcht. Deshalb das Absehen von allen, angeblich nur zufällig begründeten menschlichen Besonderheiten, das unablässige Suchen und Streben, über die Grenzen der Völker hinaus die grossen gemeinsamen und übereinstimmenden Züge zu finden und klar herauszuarbeiten. Damit vertrug sich gut die Lehre von der Gleichheit des Menschen in dem Zuge der Zeiten, eine Ansicht, der sich Kant allgemein, insbesondere aber auch in Bezug auf die Ethik -- bezeichnend genug — sogar schon in seiner vorkritischen Periode unbedingt anschliesst. Kants Wissenschaftsauffassung besteht nun darin, dass eine Disziplin immer nur soviel Wissenschaft enthält, als Mathematik in ihr enthalten ist. Strenge Wissenschaft muss im Sinne der Mathematik ein System bewiesener, notwendiger und allgemein giltiger Urteile darstellen. Die Mathematik ist die vorbildliche Wissenschaft, weil sie, unabhängig von allen Beobachtungen, Gestalten konstruiert. Die Wissenschaft in der Form der Mathematik ist für Kant feste, eherne, unerschütterliche Gegebenheit, »eine Geltungs-Tatsache vor und über allen Beobachtungstatsachen» [7].

Wenn wir uns jetzt direkt Kants Ethik zuwenden, so müssen wir sie hier als bekannt voraussetzen; es kann uns nur darauf ankommen, einige Grundzüge hervorzuheben, die das entscheidende Problem betreffen, ob er die Ethik als Wissenschaft endgiltig begründet und damit für alle Zeiten auf eine unerschütterliche Basis gestellt hat. Für unsere kurze Analyse stützen wir uns auf Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», 1785, und auf seine »Kritik der praktischen Vernunft», 1788.

Kant geht davon aus, dass die Gesetze der sittlichen Welt von dem handeln, was sein und durch eine Handlung geschehen soll. Die Ethik als Wissenschaft ist nur möglich, wenn es ein Ideales gibt, das sein soll, und Gesetze, die Imperative darstellen. Alle möglichen Arten von Naturtrieben, ob sie nun egoistisch oder gemeinnützig sind, führen nicht zu Handlungen, weil sie sich mit physischer Notwendigkeit ohne einen Willen vollziehen. Ob ich mich glücklich oder unglücklich, froh oder traurig, vergnügt oder betrübt fühle, stets geht es um ein Empfangen, das ohne irgendwelche Mitwirkung des Willens schon die Natur vollständig in mir erzeugt. Hiermit schon distanziert sich Kant

1. streng von allen Versuchen, mittels der Naturtriebe eine Ethik zu begründen, und
2. von jedem Unternehmen, die Ethik als eine Seinslehre aufzubauen.

In der Verwerfung jeder Form der Glückseligkeit als möglichen Gegenstand und denkbares Ziel der wissenschaftlichen Ethik, ja in der Zurückführung jeglicher materialen Ethik auf die Glückseligkeit liegt schon die strikte Ablehnung einer inhaltsbestimmten Ethik durch Kant begründet. Jede Glückseligkeitsethik vermag nach Kant nicht ein Kriterium abzugeben,

das eindeutig den Weg des Handelns zu bestimmen vermag. Aber eben darauf kommt es an[8].

In Bezug auf die Imperative, die auf ein Handeln gehen, unterscheidet Kant hypothetische und kategorische Imperative. Den Unterschied erblickt er darin, ob die Handlung als Mittel zu einem Zweck oder als Selbstzweck gewollt wird. Der hypothetische Imperativ sagt, wie er es formuliert, »nur dass die Handlung zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht gut sei». Ob der Zweck, der durch die Handlung erreicht werden soll, vernünftig oder gut sei, steht jedoch hier ganz ausserhalb der Erwägung. Der Arzt, der mit geeigneten Mitteln die Gesundung eines Patienten erwirkt, und der Giftmischer, der jemand sicher tötet, stehen auf der gleichen Stufe, wenn die betreffenden Mittel den gewollten Zweck erreichen. Die Ethik auf dem Grunde hypothetischer Imperative, welche alles Handeln nur als ein Mittel zu beliebigen Zwecken kennen, steht für Kant ausserhalb aller echten Sittlichkeit[9]. Auch hier tritt Kants Gegensatz zu der naturalistischen Ethik scharf hervor.

Der kategorische Imperativ ist der Imperativ der sittlichen Handlung; er beruht auf der Voraussetzung, dass es etwas an sich Gutes gibt, durch welches erst alles andere etwas Gutes wird. Dieses Gute findet Kant aber in dem Willen: »Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein guter Wille ... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut»[10]. Für Kant bezieht sich der kategorische Imperativ nur auf die Form, nicht auf dem Inhalt der Handlung. Der Gegenstand zielt auf das, was die Handlung will und bewirkt, die Form fragt nur danach, wie die Handlung sich vollzieht und wie sie gewollt wird. Der kategorische Imperativ bezieht sich ausschliesslich auf die Form und damit weder auf den Gegenstand noch den Inhalt des Handelns. Erst mit der klaren Einsicht, dass allein die Gesinnung des »guten Willens» den Menschen sittlich auszeichnet, dass der Mensch weder durch die Resultate seiner Handlungen noch durch seine natürlichen Gaben, durch seine Fähigkeiten und seine äusseren Leistungen »gut» wird, erhebt er sich nach Kant aus dem Reiche physischer Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Mit Kants Scheidung des Willens von der Handlung, der Form von dem Zwecke der Handlung bleibt als Objekt des sittlichen Urteils nur die blosse Form des Wollens. Da das Wollen ein Zwecksetzen voraussetzt, das eben Kant ausschaltet, so besagt sein Kategorischer Imperativ nur, dass überall gewollt wird, ohne Etwas, das gewollt wird. Das aber ist, wie man von der Kritik mit Recht eingewandt hat, ein leeres Wollen und eine willkürliche Abstraktion[11]. Der Kategorische Imperativ Kants kann daher wohl ein Kriterium zur Kritik der eudämonistischen Glücksethik

darstellen, aber nicht selbst die Grundlage für ein Prinzip der Ethik bilden.

So tiefgreifend und einschneidend die Erkenntnis ist, dass jede wissenschaftliche Ethik auf die Bestimmung eines an sich Guten zielt, so wenig kann die rein formale Festlegung des guten Willens sachlich befriedigen. Denn sie ist dadurch erkauft, dass überhaupt der Ethik jeder materiale Gehalt genommen und jede materiale Ethik wiederum nur auf das Glückseligkeitsprinzip eingeschränkt ist, als ob tatsächlich jede materiale Ethik mit Notwendigkeit allein auf dem Glückseligkeitsprinzip ruhen und damit also alle überhaupt mögliche materiale Ethik immer mit dem Glückseligkeitsprinzip oder einer nur graduellen Abstufung dieses Prinzips voll identisch sein müsste. Es bleibt wohl bei Kant die fruchtbringende Erkenntnis, dass allein die Glückseligkeit nicht zur Begründung der Ethik ausreichen kann; aber damit ist noch nicht der Weg zu einem wissenschaftlichen Aufbau der Ethik gebahnt, da sie sich nicht nur auf die Kritik einer unrichtigen Lehre beschränken darf. Führt Kant hier alle materiale Ethik einseitig allein auf das Glückseligkeitsprinzip zurück, so erblickt er nicht minder einseitig allein in dem Motiv der Handlung, in der Gesinnung das Gute, ohne es überhaupt zu bestimmen. Aber eine Handlung kann doch schlecht sein, auch wenn sie dem besten Motiv entspringt. Der Anarchist, der aus besten Motiven tötet, begeht eine schlechte Tat, weil das ethische Handeln selbst ein gutes Motiv und ein gutes Ziel voraussetzt.

Da Kant kein empirisches Prinzip der Ethik billigen kann, da es nach seiner Auffassung notwendig stets ein nur subjektives, hedonistisches, eudämonistisches Prinzip darstellen würde, kann Kants Ethik nur formal bestimmt sein. Eine gute Handlung kann daher für Kant nur eine Handlung sein, die gesetzlich bestimmt ist.

Der Kategorische Imperativ lautet so: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde«[12]. Der gute Wille achtet also allein auf das Wie und prüft jede Handlung ausschliesslich nach dem Kriterium, ob ihr Inhalt, zur Maxime erhoben, als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Die sittliche Handlung entspringt nach Kant aus dem Bewusstsein ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit. Ehe wir hierauf eingehen, seien erst die Beispiele geprüft, die Kant zur Erläuterung seiner Lehre anführt. Ein Lebensmüder will aus dem Dasein scheiden; da er von der Selbstliebe her von der Fortsetzung seines Lebens sich nur grösseren Verdruss erwartet, ist er bereit, sein Vorhaben auszuführen. Fragt man jetzt, ob diese Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könnte, so erkennt man, dass es nicht gleichzeitig die Bestimmung der Natur sein kann, das Leben zu fördern und es zu zerstören, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Also würde der Selbstmord mit dem Sittengesetz unvereinbar sein. Jemand, der sich in Geldschwierigkeiten befindet, will aus Selbstliebe und aus Vor-

sorge für sein künftiges Wohlbefinden eine grössere Anleihe nehmen, von der er weiss, dass er sie nicht zurückbezahlen kann. Auch hier leitet das Sittengesetz auf den richtigen Weg. Denn der Grundsatz, dass jeder in Not Befindliche alles versprechen könnte, ohne es zu halten, würde den Sinn und Zweck des Geldleihens überhaupt aufheben, da es auf der Voraussetzung beruht, dass ich dem Versprechen, die entliehene Summe zurückzuzahlen, auch Vertrauen schenken darf. Ist dieses Vertrauen jedoch erschüttert, so würde niemand mehr Geld verleihen[13]. Diese Beispiele Kants sind äusserst charakteristisch für sein Menschenbild; denn der Mensch, wie er ist, wird ja damit allein von seiner Selbstliebe, von seinem Drange nach Wohlbefinden, von seinem Egoismus und seinem Utilitarismus bestimmt. Warum sollte, wie man sich hier fragen muss, der empirische Mensch in seiner Handlung sich durch ein Naturgesetz bestimmen lassen und ihm folgen? Auch hier klafft weit und unüberbrückbar Kants Wirklichkeitsbild und sein ethisches Idealbild auseinander. Aber Kants Anthropologie steht selbst ganz auf dem Boden der im übrigen von ihm so scharf und erbarmungslos bekämpften Aufklärung.

Der Kategorische Imperativ in der Form »Handle gesetzlich» zeigt Kants starke Abhängigkeit von der Aufklärung. Sein ethisches Gesetz richtet sich an alle Vernunftswesen ohne Ausnahme; es gilt für Hoch und Niedrig, für Alt und Jung, für die Gegenwart und für die Zukunft. Die Grundtendenz des 18. Jahrhunderts — der Mensch als reines Vernunftswesen — kommt hier schlagend und überzeugend zum Ausdruck. Der Bruch mit der Vergangenheit und ihren Anschauungen, wo käme er deutlicher zum Durchbruch als hier! Ebenso wie das achtzehnte Jahrhundert frühere Zeiten vor seinen strengen Richterstuhl stellt, so rechnet Kant mit der unerbittlichen Strenge des kritischen Denkers mit der materialen Ethik der Vergangenheit ab und leitet eine neue, erleuchtete Denkweise ein. Schliesslich ist es die Wissenschaft, in deren Namen Kant spricht; vor ihrem hohen Throne gilt nur das Gebot der allgemeinen, notwendigen und beweisbaren Erkenntnis; sie aber steht jedermann offen.

Das Sittengesetz gilt allgemein und notwendig. Die Notwendigkeit der Handlung liegt darin, dass sie allein aus dem Gefühle der Achtung vor dem Sittengesetze entsteht. Die Achtung ist das Bewusststein der freien Unterwerfung unter das Sittengesetz unter Verzicht auf alle Neigungen. Eine Handlung, die diesen Charakter trägt, ist eine Handlung aus Pflicht. Nur die Handlung, die aus dem Bewusstsein der Verbindlichkeit gegenüber dem Sittengesetz erwächst, ist eine sittliche Handlung. Die Befolgung des Sittengesetzes führt nur zu einem pflichtgemässen, legalen Handeln, aber nicht zur Handlung aus Pflicht. Nur, wo das Sittengesetz selbst die Maxime des Wollens darstellt, liegt nach Kant eine Handlung aus Pflicht vor.

Eine Handlung aus Pflicht ist eine Handlung gegen alle Neigung. Wo

die Neigung zu einem Gegenstande irgendwie mitspricht, erfolgt eine Handlung nur aus einer subjektiven Nötigung, die auf ein Lustgefühl hinzielt. Hier tritt wiederum Kants schroffe Kampfstellung zur Ethik der Aufklärung ganz deutlich in Erscheinung. Die schottische Schule von Hutcheson und Smith hatte eben grade gelehrt, dass schon ein Handeln aus Sympathie und Wohlgefallen an den geselligen, gemeinnützigen Naturtrieben, denen man nur zu folgen braucht, sittlich ist. Für Kant wären das jedoch nur Handlungen aus physischer, nicht aber aus moralischer Notwendigkeit. Hier greift Kant mit Nachdruck auf seine strenge Unterscheidung von Physik und Ethik zurück, die er gleichsam als sein Lebensprogramm in dem Vorwort zur »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« entwickelt [14]. Der Pflichtbegriff ist nach Kant nicht ein empirischer, den Gegenständen entnommener Begriff, sondern ein Vernunftbegriff a priori aus der Form des sittlichen Handelns.

Die sittliche Handlung erwächst nicht nur aus dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit, sondern auch aus demjenigen der Allgemeinheit. Damit distanziert sich Kant von der naturalistischen Ethik von Hobbes und des französischen Sensualismus, die den Egoismus als Prinzip der sittlichen Handlung ansehen. Jede naturalistische Ethik, ob sie nun den Eigennutz oder ob sie den Altruismus bejaht, ruht nach Kant auf rein willkürlichen, subjektiven Naturtrieben, die weder zu notwendigen noch zu allgemein giltigen Handlungen führen können; das vermag nur eine Ethik, die auf dem festen Grunde des Vernunftswillens fusst.

Der Kategorische Imperativ gibt uns somit wohl ein Kriterium zur Kritik einer naturalistischen Ethik an, führt aber nicht selbst zu einer Ethik. Denn er muss notwendig von dem Gegenstand und Inhalt der Handlung absehen und jede einzelne Handlung aus Pflicht mit jeder anderen Handlung aus Pflicht prinzipiell vollständig mit einander gleichstellen. Damit aber ist eine graduelle Spezifikation und eine qualitative Unterscheidung der verschiedenen menschlichen Pflichten unmöglich geworden [15]. Fasst Kant selbst die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als Zweck und Gegenstand des Handelns auf, so setzt er sich damit selbst in Widerspruch zu dem rein formalen Sittengesetz.

Da das Sittengesetz nach Kant aller sinnlichen Bestimmungsgründe entbehrt, muss es aus unserer eigenen Vernunft stammen. Das Sittengesetz ist daher ein autonomes Gesetz, wo wir als Vernunftswesen nur der Vernunft folgen und nicht durch irgendwelche fremden, heteronomen Antriebe bestimmt sind. Wären wir reine Vernunftswesen, so müssten wir mit Naturnotwendigkeit dem Sittengesetz folgen; da wir jedoch als empirische Wesen auch naturbedingt sind und in unseren Handlungen dem Einflusse unserer Triebe unterstehen, so wird das Sittengesetz zu einem absolut verpflichtenden Gebot in der Form des »Du sollst«, das zu unseren subjektiven Neigungen, Strebungen, Trieben und Gefühlen im Gegensatz steht.

Die tiefere Berechtigung des Sittengesetzes liegt nach Kant darin, dass es in seiner Eigenschaft als autonomes Gesetz unserer eigenen Vernunft Selbstherrschaft und Freiheit bedeutet und unserem gesamten Wollen und unserem Wesen eine höhere Weihe, ja Heiligkeit verleiht. Nur dort, wo wir ausschliesslich dem Gesetz der Vernunft gemäss allein um der Vernunft willen handeln, werden wir uns unserer Zugehörigkeit zu der transcendenten Welt bewusst. Denn der Mensch gehört, wie Kant annimmt, zwei Reichen an: der Welt der sinnlichen Erscheinung und der Welt der den Erscheinungen zugrundeliegenden vernünftigen Wirklichkeit, der »intelligiblen» Welt. Dieses Bewusstsein aber macht erst unsere menschliche Würde aus; die Anlage dazu im Mitmenschen zu erkennen und anzuerkennen, ist der absolute Zweck unseres gesamten Handelns. »Der Mensch ist», wie es Kant formuliert, »zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit» [16].

Wenn wir jetzt zu einer Gesamtwürdigung der Ethik von Kant schreiten, so kommt es uns in erster Linie darauf an, zu prüfen, ob es Kant gelungen ist, die Ethik als Wissenschaft auf eine feste, unerschütterliche Grundlage zu stellen, d. h. also, ob Kant wirklich das ethische Problem letztgiltig gelöst hat. Bei unserer Kritik werden wir zuerst auf die positiven Seiten der Lehre Kants eingehen, ehe wir uns näher mit ihren Einseitigkeiten und Schwächen befassen.

Kants grosse Aufgabe, wie er sie selbst fest umreisst, war es, die Ethik als Wissenschaft grundzulegen. Hierbei ging er, wie wir dargelegt haben, von der Ethik der Aufklärung aus, die sich für ihn in der Form der Glücksethik darstellt. Die Auseinandersetzung mit ihr, die er vornimmt, reicht jedoch weit über den Bereich der ethischen Lehren des 18. Jahrhunderts hinaus, da es sich für ihn prinzipiell darum handelt, jede mögliche Form der Glücksethik für immer zu widerlegen. Im 19. und 20. Jahrhundert tritt die Glücksethik in den verschiedensten Formen hervor: sei es als Egoismus, sei es als Utilitarismus, als Hedonismus oder als Altruismus, wobei diese verschiedenen Prinzipien sich wieder mit einander mehr oder minder stark verbinden. Gemeinsam bleibt doch allen diesen Auffassungen: man erblickt in dem Menschen ein Naturwesen, dessen Wirkungsfeld sich auf das Diesseits beschränkt und in ihm erschöpft. Die Kritik Kants an der Ethik seiner Zeit könnte also ebenfalls auch die Folgezeit weitgehend treffen, soweit sie eben einer Glücksethik huldigt. Kants prinzipieller Einwand gegen diese Lehren ruht nun auf Dreierlei: Mittels einer Glücksethik ist es unmöglich, zu allgemeinverbindlichen und notwendigen Hand-

lungen zu gelangen, da unsere Triebe, Neigungen und Strebungen stets subjektiv-willkürlicher Art sind und bleiben. Die Ethik ist eine Idealwissenschaft, die ein verbindliches Sollen vorschreibt. Nur freie Handlungen unterstehen der sittlichen Beurteilung. Und schliesslich setzt, wie Kant nachdrücklich hervorhebt, jede Ethik voraus, dass es etwas an sich Gutes gibt, das erst allem anderen den Stempel des Guten verleiht. Wie ein heller Fanfarenklang durchdringt Kants Lehre von dem Menschen als Vernunftswesen, von seiner Zugehörigkeit zu einer höheren Welt, von seiner Würde und von seiner Freiheit die Zeit, die grosse Verkündigung von dem Menschen als dem autonomen Vernunftswesen, von der menschlichen Persönlichkeit, wie es schon Kant selbst treffend bezeichnet. Die Grundpfeiler, auf denen das stolze Gebäude der Ethik ruht, sind für Kant: Der Mensch ist nicht ein vergängliches Naturwesen, sondern ein autonomes Vernunftswesen, die Freiheit des Handelns als Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit, Pflicht und Gewissen als die Grundfaktoren des verantwortungsbewussten Handelns, unabhängig vom flüchtigen Spiel der Naturtriebe! Dazu noch die Erkenntnis, dass es in der Ethik ein allgemeinverbindliches Sittengesetz gibt, das allen in gleicher Situation ein gleiches Verhalten gebieterisch vorschreibt! Damit spricht Kant es gleichzeitig als seine tiefste Ueberzeugung aus, dass keine Ethik auf den stolzen Namen einer wissenschaftlich begründeten Sittenlehre Anspruch erheben darf, die irgendwie subjektiven Faktoren, Gefühlen, Trieben, Wünschen u. s. w. Raum lässt. Diese Ansicht Kants war für die Zukunft von ungeheurer Bedeutung, denn damit war implicite jede Sittenlehre verworfen, die nicht dem Menschen in jeder Situation des Lebens ein eindeutiges, ganz genau bestimmtes Verhalten zur gebieterischen Pflicht machte. Aber Kants Ethik ist nicht nur bedeutsam einmal durch die Kritik und die Ueberwindung der Glücksethik seiner Zeit, sondern gleichzeitig auch durch die darin schon implicite eingeschlossene Verwerfung jeder überhaupt möglichen Glücksethik. Für die Ethik als Wissenschaft aber hat ihr Kant ebenfalls Neuland gewonnen; zerfiel vor ihm die Philosophie in Logik und Physik, der die Ethik als Wissenschaft eingeordnet wurde, so nunmehr nach Kants Vorbild in Dialektik, Physik und Ethik. Denn als sittliches Wesen ist eben der Mensch nicht, wie Kant aufzeigt, nur ein Naturwesen und deshalb auch die Ethik als Wissenschaft nicht Physik. Welche gewaltigen Perspektiven musste aber eine Lehre in sich bergen, die dem Menschen zeigt, dass ihm in seiner praktischen Vernunft eine höhere Welt zugänglich wird, die sein wahres Wesen offenbart und ihn weit erhebt über die Vergänglichkeit und Flüchtigkeit der Welt der Erscheinungen!

Aber grade in dem, was die Stärke der Kantischen Konception ausmacht, liegt auch gleichzeitig ihre Schwäche beschlossen. So berechtigt Kants Ablehnung einer — sagen wir — egoistischen Ethik in dem Stile von

Hobbes und des gesamten französischen Sensualismus ist, weil sie den Egoismus, der

1. keiner begrifflichen Bestimmung zugänglich ist und sich zudem
2. stets verschieden äussert,

zum Grundprinzip der Ethik erhebt, so verfehlt ist es, wenn Kant

1. alle, doch von einander verschiedenen ethischen Glückslehren auf eine Stufe stellt und
2. jede inhaltserfüllte Ethik ebenfalls nur als eine Form der Glücksethik ansieht.

Hier tritt die Kluft zwischen Sein und Sollen in Kants Ethik selbst schroff in Erscheinung. Die Tatsache, dass schon die Lustethik zwischen niederer und höherer Lust nicht nur graduell, sondern auch strukturell eine strenge Scheidung trifft, bleibt von Kant ganz unberücksichtigt. Hierbei geht es um die Grundfrage, die für jede Ethik von entscheidender Bedeutung ist, ob es überhaupt möglich ist, Sein und Sollen als ganz verschiedene Sphären von einander vollständig zu scheiden. Die Unterscheidung aber zwischen höherer und niederer Lust ist überhaupt ein Grundzug der gesamten Glücksethik von den Tagen der Antike bis zur Gegenwart. Trifft somit schon Kants Charakteristik nicht einmal das Wesen der Glücksethik in seiner Periode, so schiesst er weit über das Ziel hinaus, wenn er überhaupt jede materiale Ethik in den Bereich der Glücksethik einbezieht. Das aber bedeutet nicht weniger, als die verschiedenen Triebe, Neigungen, Gefühle des einzelnen Menschen und aller Menschen überhaupt ganz auf eine Stufe zu stellen, als gleich subjektiv anzusehen und sie damit vollständig zu uniformieren.

Wäre das richtig, so wäre damit überhaupt auf dem Wege Kants eine Begründung der materialen Ethik als Wissenschaft für immer unmöglich, da sie notwendig subjektive Faktoren in sich schlösse, auf deren vollständiger Ausschliessung aber eben nach Kant überhaupt die Möglichkeit zur Begründung der Ethik als Wissenschaft prinzipiell ruht. Kant musste also von diesen Voraussetzungen aus in einer formalen Ethik die einzige Möglichkeit zur Begründung der Ethik als Wissenschaft sehen. Es bleibt jedoch die Frage offen, ob eine formale Ethik in Kants Sinne überhaupt möglich ist, ob die von ihm behauptete Gleichwertigkeit der Gefühle den Tatsachen entspricht, und schliesslich, ob überhaupt die Ethik eine streng beweisbare Wissenschaft darstellt und darstellen kann. Denn Kants Lehre von der Ethik als streng beweisbarer Naturwissenschaft ruht selbst auf der Voraussetzung der vollständigen Gleichheit der Menschen sowohl in ihrer Eigenschaft als sittlicher Vernunftswesen als auch in derjenigen als nicht-sittlicher empirischer Wesen. Dabei aber gleicht sich vollständig das Bild des Menschen in der empirischen und der intelligiblen Welt: Ist der Mensch hier *nur* ein reines Vernunftswesen, so ist er dort *nur* ein von flüchtigen Neigungen, Gefühlen und Strebungen erfülltes und be-

herrschtes Naturwesen. Denn die Menschen in ihrer Eigenschaft als reine Naturwesen sind sich ebenso unter einander gleich wie die Menschen in der intelligiblen Welt als reine Vernunftswesen. Ist aber das der Fall, so ist es auch möglich, den sich immer gleichbleibenden Vernunftsmenschen der intelligiblen Welt dem Kategorischen Imperativ zu unterstellen.

Damit kommen wir zu dem zentralen Punkt: denn Kant hat tatsächlich von der Wissenschaft her seine Ethik aufgebaut, aber nicht von der Wirklichkeit aus. Gleichzeitig aber wird auch hier Kants Abhängigkeit von der Aufklärung deutlich. Denn die Lehre von der Gleichheit der Menschen war das zentrale Dogma des 18. Jahrhunderts. Ihr aber schliesst sich Kant schon frühzeitig an und bleibt ihr durch das Leben treu. Kant selbst war, wie wir früher aufgewiesen haben, fest in dem Gedankengut der Aufklärung verankert. Sein Bild von dem empirischen Menschen ist selbst das Spiegelbild der Ethik dieser Zeit. Im übrigen ist indes seine Gesetzesethik die Position zur Negation der Aufklärungsethik. Nur weil Kant selbst so eng mit seinen Ideen in das Gedankennetz dieser Periode eingesponnen war, konnte er sich mit derartiger Kraft und leidenschaftlichen Entschiedenheit gegen die Glücksethik wenden; es war der Kampf des vorkritischen Denkers gegen den kritizistischen Philosophen. Der Bruch zwischen Sein und Sollen zeichnet sich bei Kant ab in der Unterscheidung der Welt der Erscheinungen von der intelligiblen Welt; ist der Mensch hier ein vernunftsloses Wesen mit Gefühlen, Strebungen und Trieben, so dort ein reines Vernunftswesen ohne diese Züge. So aber führt keine Brücke von der einen in die andere Welt; denn der empirische Mensch erschöpft sich in seiner Natur, der Mensch der intelligiblen Welt in seiner Vernunft. Der Abneigung gegen den empirischen Menschen entspricht bei Kant die tiefe Ehrfurcht vor dem Vernunftsmenschen, dessen Züge wiederum Kant selbst trägt.

So ist Kants Ethik — und darin liegt der tiefere Grund ihrer Begrenztheit — selbst eine bestimmte Weltanschauung aus dem Geiste des 18. Jahrhunderts. Das prägt sich, wie wir zusammenfassend sagen dürfen, in den folgenden Punkten klar aus:

1. Kants Bild vom empirischen Menschen als Naturwesen entspricht der Auffassung der Glücksethik des 18. Jahrhunderts,
2. Kants Ethik selbst ist nur aus der Bezogenheit und gleichzeitig aus der Reaktion zu dieser Einstellung erklärlich, der Kant selbst ursprünglich nahestand,
3. Kant begegnet sich mit seiner Zeit in der unbedingten, steten Anerkennung der Gleichheit des Menschen,
4. Kant steht ganz auf dem Boden des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideals, das die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin nach ihrem Gehalt an Mathematik ermisst,

und schliesslich trägt 5. Kants Ethik selbst den Charakter ihres

Schöpfers, des kühlen, in sich geschlossenen Vernunftsmenschen ohne heisse Gefühle und aufbrausende Leidenschaften. Ist aber Kants Ethik tatsächlich so eng mit der Auffassung seiner Zeit verknüpft, so ist auch damit schon gesagt, dass ihre Berechtigung mit der Stichhaltigkeit dieser Voraussetzungen steht und fällt.

Kant hatte versucht, gegenüber einer inhaltsbestimmten Ethik eine formale Sittenlehre zu begründen. Es fragt sich nun, ob Kants Ethik tatsächlich voll dieser Anforderung entspricht. Der Kategorische Imperativ schreibt ein Handeln allein aus der Achtung vor dem Gesetz vor, ohne einen Inhalt oder Zweck des Handelns zu bestimmen. Nach Kants Auffassung ist es jedoch durchaus möglich, sein Handeln nach ihm im praktischen Leben zu orientieren. Aus den von Kant angeführten Beispielen ging hervor, dass der Selbstmörder und der leichtsinnige Schuldner sich im Widerspruch zu dem Sittengesetz befinden würden. Gewiss würde das Leben sich selbst aufheben, wenn es die Menschen nicht mehr länger leben wollten; gewiss würde das Entleihen von Geld aufhören, wenn das Vertrauen, es zurückzuerhalten, erschüttert wäre. Aber damit setzt ja Kant schon den Inhalt des sittlichen Lebens vollständig voraus, denn er bejaht etwa in diesen Fällen, dass das Leben lebenswert und das Vertrauen für die Ethik notwendig ist. So auch in allen anderen Fällen: Wohl hört die Ehe auf, wenn sie grundsätzlich gebrochen wird; aber warum muss es die Ehe geben?[17] Gibt es aber wiederum schon eine feste ethische Ordnung, wozu bedarf ich dann überhaupt des Sittengesetzes als Regulativ meines Handelns? Soll es doch nach Kant grade das Sittengesetz selbst sein, welches die sittliche Ordnung gründet und mich in die intelligible Welt erhebt! Hier ist es hingegen grade die feste, bestehende sittliche Ordnung, die überhaupt erst die Voraussetzung für die Möglichkeit der Anwendung des Kategorischen Imperatives darstellt. Den empirischen Menschen muss aber eben selbst Kants Charakteristik treffen, die ihn als ein von Trieben u. s. w. beherrschtes Naturwesen zum Schöpfer der Sittenordnung nicht geeignet erscheinen lässt. Somit erweist sich hier an Kants Beispielen selbst die Unmöglichkeit einer rein formalen Ethik und der strengen Trennung der Sphären von Sein und Sollen. Wenn Kant weiterhin in Widerspruch zu der Formulierung seines rein formalen Sittengesetzes eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit als Ziele der Ethik gelten lässt, so fällt er damit wiederum in die von ihm so leidenschaftlich bekämpfte Glücksethik zurück, deren Kritik hier ihn selbst treffen würde.

Es bleibt eine weitere Schwäche der Ethik von Kant, dass sie nur eine einförmig-gleichförmige, nicht qualitativ gegliederte und aufgebaute Welt kennt. Die Triebe, Strebungen, Gefühle des Menschen sind in Kants Augen alle gleich wertvoll oder wertlos; hier bleibt Kants Erkenntnis noch hinter jeder Glücksethik zurück, die doch zumindest schon Ab-

stufungen etwa der Lust usw. kennt[18]. Wie gut aber stimmt wiederum eine derartige Auffassung mit Kants Wissenschaftsideal überein, wo die verschiedenen Seiten der menschlichen Natur eine vollständige Uniformierung und Nivellierung erfahren, als ob es sich bei dem empirischen Menschen auch nur um ein Material gleich einem Naturgegenstande handelte! Wie sollte man aber die grossen schöpferischen Funktionen des menschlichen Lebens, die Liebe, das Mitleid, die Hingabe und die Aufopferung alle auf den dürren Generalnenner von egoistischen Trieben bringen und damit nur als Ausdrucksformen des subjektiven Strebens nach dem Wohlsein ansehen dürfen! Eine bedenklichere Verkennung der schon in den Inhalten unseres Lebens gegebenen, aufweisbaren Wertschichtung war kaum möglich!

Diese unterschiedslose Gleichstellung der in ihrer Struktur durchaus verschiedenen menschlichen Triebe, Strebungen und Gefühle hatte doch die gefährliche Folge, dass man mit Kants Stütze das menschliche Gefühlsleben als vollständig subjektiv abtun konnte, ohne es überhaupt auf sein wirkliches Wesen hin zu untersuchen. Erkannte man aber selbst die Strukturverschiedenheit unserer Gefühle grundsätzlich an, so konnten sie auch in diesem Falle als »subjektiv« in Kants Meinung angesprochen werden, da sie nicht eine »eindeutige« Festlegung unseres an Gefühle gebundenen Wert-Lebens und Wert-Erlebens gestatteten. Auch hier sah man vielfach nicht, dass Kant von seinem streng an der Naturwissenschaft orientierten Blickfelde aus alles aus der Wirklichkeit wegstreichen musste, was sich nicht mit der wissenschaftlichen, eindeutigen, beweisbaren, notwendigen und zwingenden Erkenntnis vollauf vereinen liess. Denn Kants Ethik beruht tatsächlich auf einer vollständigen Abstraktion von der Wirklichkeit und ist allein eine Konstruktion der Wirklichkeit nach dem Vorbilde der mathematischen Naturwissenschaft. Und darin liegt die Strenge ihres systematischen Aufbaus, aber gleichzeitig auch ihre vollständige Lebensfremdheit begründet.

Die Ethik Kants ist ferner ein charakteristisches Beispiel für die Eingleisigkeit des Denkens. Das gesamte menschliche Handeln ist auf das Handeln aus Pflicht beschränkt, als ob sich tatsächlich das sittliche Leben vollständig und ausschliesslich darauf beschränken würde. Dabei lässt die formale Fassung des Sittengesetzes keinen Raum für

1. eine Spezifikation der Pflichten,
2. für ihre graduelle Abstufung und schliesslich
3. für ihre strukturelle Unterscheidung.

Auch hier ist der Qualitätsgedanke aus Kants Sittenlehre radikal ausgemerzt. Selbst wenn aber die formale Fassung des Sittengesetzes überhaupt eine Ableitung der verschiedenen Pflichten möglich machen würde, so müssten sie doch infolge der Ausschaltung des Qualitätsgedankens aus Kants Ethik sämtlich in gleicher Weise auf einer und derselben Stufe

stehen. Diese Einseitigkeit des Denkens tritt nicht minder scharf in Kants anthropologischer Auffassung zu Tage: Auch hier auf der einen Seite der Mensch als das immer gleiche empirische Naturwesen, auf der anderen Seite der Mensch als reines Vernunftswesen. Bezeichnet Kant den Menschen, der als reines Vernunftswesen der intelligiblen Welt zugehört, als Persönlichkeit, so ist doch auch grade hier das entscheidende Moment, nämlich die qualitative Verschiedenheit jeder einzelnen Persönlichkeit von der anderen, bei Kant ganz ausser Acht gelassen und zudem das, was den Menschen zur Persönlichkeit erhebt, nicht genau bestimmt. Es bleibt bei der verallgemeinernden Festlegung, dass der Mensch als reines Vernunftswesen schon eine Persönlichkeit darstellt.

Diese eingleisige Denkweise liegt übrigens, unabhängig von Kant, auch überall dort in der Ethik vor, wo man allein einen einzigen Wert als den vollständigen Inbegriff des ethischen Handelns aufstellt, also beispielsweise in der Liebesethik, die allein mittels der Liebe das gesamte ethische Leben erfassen will, in der Mitleidsethik, die im Sinne Schopenhauers auf dem Boden der altindischen Lehren das Mitleid als die allbewegende ethische Grundpotenz hinstellt, und schliesslich nicht minder in jeder Form der Glücksethik, die einen einzigen Trieb zum Mittelpunkt der Ethik macht. Wäre es sogar überhaupt durchführbar, dass ein einzelner ethischer Wert die volle Lebenswirklichkeit deckt, so wäre doch der betreffende Wert selbst in sich gegliedert. Die Liebe z. B. zwischen Eltern und Kindern ist etwas strukturell anderes als die Liebe der Ehegatten zu einander oder die Liebe eines Mannes zu einer Frau. Das Gleiche gilt etwa für die Nächstenliebe, Feindesliebe usw. Schon aus diesem Grunde müsste jede Ethik, die die strukturelle Gliederung eines bestimmten Wertes verkennt, an der Wirklichkeit scheitern. Auch hier ist es klar, dass nur eine Ethik, die auf der zutreffenden, getreuen und kongenialen Erfassung der ethischen Tatbestände beruht, ihren Namen mit Recht trägt, nicht aber eine Konstruktion, die sich selbst ganz ausserhalb des Lebens stellt.

Schliesslich entbehrt Kants Ethik der Lebensnähe. Das haben wir bereits im einzelnen vorher aufgewiesen, sodass wir uns hier auf einige wenige Bemerkungen beschränken können. Das Sittengesetz gilt generell für alle Menschen, der Individualitätsgedanke steht damit ausserhalb von Kants Horizont. Mit der alleinigen Betonung der Pflicht ist gleichzeitig schon die vollständige Abwertung der Liebe und des Wohlwollens vollzogen; Menschenliebe ist von diesem Blickfeld her — bezeichnend genug — für Kant »moralische Schwärmerei«, und die humane Teilnahme an dem Ergehen des Nächsten macht, wie es Kant formuliert, den einzelnen zu »einem Volontär der Sittlichkeit«[19]. Mit der Anerkennung der Pflicht als der Triebkraft des ethischen Lebens ist in strenger innerer Konsequenz die gesamte Liebessphäre überhaupt aus Kants Weltbild ausgeschlossen und die so bedeutsame Machtsphäre ignoriert. Denn weder kann man

Liebe befehlen noch mit Fug von einer Pflicht zur Macht sprechen. Kants Zeitgebundenheit tritt auch hier in ein helles Licht: in dem grossen Emanzipationskampf des dritten Standes, der die Geschichte des 18. Jahrhunderts erfüllt, kommt es nicht auf Wohlwollen und Liebe seitens der bevorrechteten Stände an, sondern allein auf das Recht, das dem Bürgerstande zusteht. Die Achtung aber vor dem formalen Gesetz ist das Fundament von Kants ethischer Gesinnung. Mit dieser Grundeinstellung fallen die grossen ethischen Systeme der Vergangenheit vor Kants schneidend-zermalmender Kritik in sich zusammen: weder die indische Moral des Mitleides, noch die Liebesethik von Christus oder die Ethik des Heiligen Franziskus, noch die grossen, von Kants Voraussetzungen aus ja heteronomen ethischen Systeme des Mittelalters auf dem festen Grund der Religion können vor Kants Richterstuhl bestehen, ganz zu schweigen von allen Formen der Glücksethik, wie sie sich für Kant darstellt [20]. So steht auch hier Kants grandios einseitige Wirklichkeitsschau in einem unauflöslichen Widerspruch zu der reichgegliederten, vielgestaltigen Welt des sittlichen Lebens.

Damit erhebt sich die entscheidende Frage, ob es Kant gelungen ist, die Ethik als Wissenschaft aufzubauen. Um sie zu beantworten, kommt es darauf an, ob Kant

1. die Ethik von der Abhängigkeit von der Theologie befreit,
2. von der Abhängigkeit von der Naturwissenschaft erlöst und
3. ob er die Ethik als autonome Wissenschaft aufgebaut hat und dabei den ethischen Tatbeständen des Lebens gerecht geworden ist.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so bedarf es keiner näheren Begründung dafür, dass Kant nicht primär von religiösen Gesichtspunkten ausgegangen ist. Seine Ethik ist nicht auf die Dogmatik gegründet und beruht auch nicht auf den besonderen Voraussetzungen irgendeiner bestimmten Religion. Vielmehr handelt es sich bei Kant um die philosophische Grundlegung der Ethik als allgemein-verbindlicher Wissenschaft. Was nun die zweite Frage angeht, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Kant eben den Menschen als sittliches Wesen aus dem Naturzusammenhange losgelöst und ihm eine eigene sittliche Welt zuerkannt hat. Man kann Kants Standpunkt zu diesem Problem dahin präzisieren, dass das natürliche Dasein nicht das menschliche Leben erschöpft und der Mensch als Naturwesen überhaupt nicht die sittliche Sphäre erreicht. Entsprechend dieser Auffassung hat Kant auch nicht, wie es vorher üblich war, die Ethik der Physik untergeordnet, sondern ihr als Wissenschaft einen eigenen Bereich in der Welt der Philosophie gesichert. In Konsequenz der Anschauung, dass der Mensch *nicht* in dem Naturleben voll aufgeht, hat Kant daran festgehalten, dass die Ethik die Wissenschaft vom Handeln und vom Sollen ist, d. h. eine ideale Wissenschaft darstellt. Darüber hinaus hat Kant betont, dass

1. nur über freie Handlungen ein sittliches Urteil möglich ist,
2. die Glückseligkeit nicht mit dem Guten identisch ist,
3. jede Ethik selbst das Gute als höchsten Wert voraussetzt, von dem erst alles Uebrige seinen Wert erhält, und
4. der Mensch als sittliches Wesen einer höheren, intelligiblen Welt angehört.

Diese wegweisenden Erkenntnisse waren aber auf der anderen Seite mit grossen Einseitigkeiten in Kants Lehre verbunden, die diese tiefen Einsichten im Grunde wiederum selbst ganz aufhoben. Denn von der Erkenntnis, dass der Mensch als sittliches Wesen nicht der Natursphäre angehört, kam Kant zu seiner strengen Trennung von Sein und Sollen, von zwei Sphären, die sich nicht mit einander berühren. Damit aber musste Kant in seiner Ethik

1. von der tatsächlichen Welt ganz absehen und
2. die sittliche Welt einem formalen Gesetz unterstellen, das aber in der Sache selbst schon die bestehende sittliche Ordnung voll in ihrem Bestande voraussetzte.

So hob sich schon damit die Trennung von Sein und Sollen vollständig auf und erwies sich als undurchführbar. Viel bedenklicher aber war es, dass Kant die Wirklichkeit rein von seinem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideal her konstruierte! Denn die Grundvoraussetzung seiner Ethik war die Vorstellung von der ungegliederten, einförmig-gleichförmigen Wirklichkeit, und dieser Anschauung entsprach auch genau sein Menschenbild, das von der Gleichheit des Menschen als empirisches Naturwesen und als sittliches Vernunftswesen der höheren Wirklichkeit getragen war. Nur unter diesen Voraussetzungen aber konnte man Mensch und Wirklichkeit als quantitative Grössen ohne Wertstruktur ansehen und sie dem generellen, allgemein-verbindlichen und beweisbaren Sittengesetz unterstellen. Und darin lag nun gleichzeitig der Kardinalfehler und die innere Schwäche von Kants Sittenlehre beschlossen, dass man nicht den Menschen als freies, sittliches, verantwortungsbewusstes Wesen, wie es ja Kant selbst in unvergesslichen Zügen gezeichnet hatte, mit einem quantitativen Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf eine Stufe stellen konnte, ohne sich selbst in die schwersten Widersprüche zu verwickeln und die Wirklichkeit zu verzerren. Der tiefere Grund von Kants reduzierter Wirklichkeitsschau ist damit klargelegt. So konnte er das sittliche Handeln allein auf die Pflicht beschränken und alle grossen schöpferischen Taten der Liebe, des Mitleides, des Opferwillens aus der sittlichen Welt streichen.

Wir kommen also damit zu dem Resultat, dass Kant wohl prinzipiell den Menschen aus dem Naturzusammenhange gelöst, ihn aber doch faktisch selbst so wie einen Gegenstand der quantitativen Naturwissenschaft betrachtet und die sittliche Welt nicht aus sich heraus, sondern ganz nach

dem Vorbilde des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals künstlich konstruiert hat. Kants Ethik war also tatsächlich, wie es ein hervorragender Denker ausdrückt, ein Spiegelbild seiner Erkenntnislehre. »Wie dort ein Chaos der Wahrnehmungen angenommen wurde, in das durch apriorische Formen des Verstandes erst Regel und Ordnung hineinkomme, so hier ein Chaos von Antrieben, das seine sittliche Formung erst aus der gesetzlichen Bestimmung der Vernunft empfängt» [21].

Somit ist Kants Versuch, die Ethik als selbständige Wissenschaft zu begründen, missglückt. Sie bleibt auch bei ihm in voller Abhängigkeit von der Naturwissenschaft. Aber sein Vorbild hat stark und nachhaltig die weitere Forschung beeinflusst. Denn unabhängig von allen Mängeln, die noch seiner Ethik selbst anhaften, hat er doch der Nachwelt die bedeutsame Aufgabe hinterlassen, die Ethik als Wissenschaft aufzubauen.

2.

Ethik—Natur- oder Geisteswissenschaft?

Die Bedeutung der Frage, ob der Mensch ganz in den Naturzusammenhang eingeht oder ob die menschliche Welt eine eigengeartete Welt darstellt, hatten wir bereits in der Problemstellung Kants als eine Grundfrage für die Begründung der Ethik als Wissenschaft erkannt. Hier gilt es also im einzelnen, dieses Problem näher zu beleuchten. Ehe wir also entscheiden können, ob die Ethik eine Natur- oder eine Geisteswissenschaft ist, kommt es darauf an, die Welt der Natur und die Welt des menschlichen Lebens mit einander zu vergleichen, um danach die verschiedenen Erkenntnismethoden zu untersuchen, die diesen zwei Wirklichkeiten des Lebens entsprechen.

Das Leben der Natur spielt sich stets in gebundenen Formen ab; die Lebensweise der Tiere ändert sich nicht in den Jahrtausenden; die Entwicklungsstadien des Tieres vollziehen sich in dem gleichen festen, genau bestimmten Rahmen. Eine Naturgeschichte, die aus der grauen Vorzeit stammt, kann auch heute höchst aufschlussreich sein, wenn sie auf genauer Beobachtung, auf umfassender Tatsachenkenntnis und auf einer guten Zusammenfassung der erzielten Ergebnisse ruht. Denn die Welt der Natur wandelt sich nicht in ihren Formen; es ist die abgeschlossene, vollendete Welt, deren Veränderungen sich deshalb selbst auch nur innerhalb einer festen, genau bestimmbaren Grenze vollziehen. Aber auch die Welt der Natur ist, und daran sah Kant ganz vorbei, bereits eine in sich strukturierte Welt.

Sie ist nämlich ein vielfach gegliedertes Ganze, das eine stufenweise Entwicklung zu höherer Vollkommenheit deutlich aufweist. Denn selbst schon das Kristall ist eine individuelle Erscheinungsweise der Natur; es will sich zu einem selbständigen Ganzen zusammenfassen, um die allge-

meine Schwere zu überwinden; aber es besitzt nicht in sich selbst ein Zentrum, sondern sein Zentrum ist das der Erde. Jedoch bereits bei der Pflanze lässt sich ein organisierendes Prinzip nachweisen, das sie zu einem von innen heraus sich entwickelnden Ganzen formt. Aber auch die Pflanze ist noch ohne Empfindung, fest an ihren Platz gebunden und ohne Individualität in des Wortes wahrem Sinne. Denn ihre Schösslinge können sich ganz von der Mutterpflanze lösen und selbständig wieder neue Pflanzen hervorbringen. So kann die Pflanze kein Individuum bilden, wenn schon jeder Teil von ihr als vollständiges Individuum existieren kann. Betrachten wir jetzt die Tierwelt, so sehen wir, dass die Tiere Empfindung, willkürliche Bewegung und dadurch grössere Selbständigkeit besitzen. Ja, bei den höheren Tieren finden wir schon die Anfänge des Verstandes, wenn man darunter das Vermögen versteht, die Dinge von einander zu unterscheiden und mit einander zu verbinden. So können wir auch bei den höheren Tieren einen Anflug des Wollens feststellen, etwa beim Pferde und beim Hund. Doch handelt es sich nicht um ein entwickeltes Wollen, da das Tier durchgehend vom Instinkt beherrscht wird, der es nicht nur an eine enge Grenze, sondern sogar an eine unüberschreitbare Grenze bindet.

Der Instinkt weist wohl dem Tier den Weg zur Befriedigung seiner unmittelbaren Lebensbedürfnisse, aber auch nicht darüber hinaus. Das Wissen des Tieres trägt daher stets streng den Charakter der Einzelheit an sich. Das Tier stürzt sich wohl auf seine Beute, aber es sieht nicht die Schönheit der Landschaft, die es umgibt. Eine Zelle der Wabe gleicht vollständig der anderen, und selbst die hochentwickelten Bienen- und Ameisenstaaten haben im Laufe der Jahrtausende nicht ihren Charakter geändert. Das Tier kann sich daher über seine Begierde nicht erheben; es muss seinem Triebe notwendig gehorchen; geistige Erziehung ist hier ausgeschlossen; nur der Dressur ist es unterworfen [22].

So bestätigt sich auch hier, dass Kants Erkenntnismethode genau der Natur angepasst ist, die es mit stets sich selbst gleichbleibenden Gegenständen zu tun hat. Kannte Kant aber nur eine ganz strukturlose Welt, so konnte ihm weder die strukturelle Gliederung der Natur noch diejenige der Welt des Geistes aufgehen. Auch hier kommen wir bereits zu dem wesentlichen Resultat, dass man nur die Wirklichkeit aus ihren eigenen Voraussetzungen her begreifen kann. Die Natur ist das Reich der sich gleichbleibenden Kräfte, die stets gleiche Wirkungen haben und nach den stets gleichen Gesetzen dasselbe mit Notwendigkeit hervorbringen. War der Mensch in den Augen Kants das sich immer gleichbleibende Vernunftswesen, so konnte auch sein sittliches Handeln dem strengen, allgemeinverbindlichen Naturgesetz vollständig unterstellt werden.

Treten wir jetzt aus dem Reich der Natur in die Welt des Geistes, so ergibt sich hier ein ganz anderes Bild. Denn die Welt des Menschen ist

die geschichtliche Welt, in der nichts in einerlei Weise, gleichsam stets eingleisig geschieht, sondern in mannigfachen Modifikationen. Betrachten wir die Schöpfungen des Menschen — welch' reiches, unerschöpfliches Panorama eröffnet sich da unserem Blick! Hier ersteht vor uns die Welt des häuslichen, des staatlichen, des religiösen, des geistigen, des künstlerischen, des wirtschaftlichen und des wissenschaftlichen Lebens, wie es sich in steter Entwicklung, in ständigem Wandel durch die Jahrtausende bewegt. Dem aber lässt sich im Reiche der Natur nichts ähnliches an die Seite stellen. Wir stehen hier nicht mehr in einer abgeschlossenen, quantitativen Welt, sondern in der Welt der qualitativen Schöpfungen in ihrem ewig-steten Wechsel und in ihrer reichen Vielgestaltigkeit. Nur mittels einer Erkenntnis, die in gleich umfassender Weise sowohl das individuelle wie das persönliche Leben mitsamt seinen vielfachen Modifikationen verstehend umgreift, kommen wir hier der Wirklichkeit auf die Spur. Die Welt des Menschen ist eine eigene Welt, wo der Mensch es unmittelbar mit sich selbst zu tun hat; es ist eine vielgestaltige Welt und es ist eine in geschichtlicher Entwicklung sich befindende Welt. Ist die Welt des Tieres stets eine begrenzte, beschränkte, wo alles Handeln mit Notwendigkeit aus der Triebgebundenheit erfolgt, so ist die Welt des Menschen eine unbegrenzte, wo dem Schaffensdrang und der Tatenlust des einzelnen keine festen, unverrückbaren Grenzen gezogen sind oder sich überhaupt jemals ziehen lassen. Man denke an die grossen Religionsstifter, an die hervorragenden politischen Persönlichkeiten, an die bedeutenden Entdecker und Erfinder und schliesslich an die weitblickenden Wirtschaftsführer, die alle auf ihre Weise die Entwicklung auf neue, ungebahnte Wege gelenkt haben.

Die Welt der Natur und die Welt der Menschen sind also zwei nicht nur graduell, sondern zwei im Wesen durch und durch verschiedene Welten. Die sittliche Welt ist aber die Welt des Menschen, weil sich die Ethik stets um das menschliche Handeln bewegt, wie es sich im Reiche der Kultur verwirklicht. Mit der Eigenart der menschlichen Sphäre ist es gleichzeitig gegeben, dass sie einer naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode nicht offensteht und ihr auch nicht jemals offen stehen kann; denn hier kommt es eben darauf an, die reich strukturierte, in stetem Wandel befindliche, qualitative schöpferische Welt des Geistes kongenial in ihrem Wesen zu erfassen, aber nicht einen ausserhalb unserer selbst stehenden, qualitätslosen, sich stets gleichbleibenden Gegenstand der Natur zu erkennen. Unsere sittliche Welt kann also auch überhaupt nicht, wie es etwa selbst noch einem Kant vorschwebte, irgendeinem starren Naturgesetz unterstehen. Hier lag der Grundfehler Kants selbst und aller derer, die seiner Spur folgen. Die Welt der Natur und die Welt des Geistes sind damit, wie wir unsere Darlegungen zusammenfassen dürfen, zwei in der Struktur gänzlich unterschiedene, eigengeartete Seinssphären der gesamten Wirklichkeit.

Jede kongeniale Erfassung der Ethik als selbständiger Wissenschaft setzt also notwendig eine Erkenntnismethode voraus, die auf genauer Ergründung der Wirklichkeit beruht und ihr vollständig angepasst ist. Das 19. Jahrhundert, ja auch noch weitgehend unsere Zeit stand aber unter der Alleinherrschaft oder, wenigstens gesagt, der Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals, das, unabhängig von der tatsächlichen Struktur der geistigen Wirklichkeit, sie allein mittels der allgemeingiltigen, beweisbaren, formal logischen naturwissenschaftlichen Erkenntnis erfassen wollte. Das musste jedoch notwendig dazu führen, dass man grade diejenigen Seiten des Menschen als die einzigen Ausdrucksformen seines Wesens ansah, die er mit dem Tiere gemeinsam hatte, und gleichzeitig das menschliche Leben allein als ein eingleisiges, nur vom Triebe bestimmtes Dasein abstempelte. In dieser Richtung liegen alle Versuche der Begründung der Ethik auf dem Boden des Darwinismus, nicht minder alle Darlegungen, die den menschlichen Staat und dessen sittliche Aufgabe aus einer vergleichenden Betrachtung des Bienen- und des Ameisenstaates erschliessen zu können glaubten. Nicht minder musste es in eine Sackgasse führen, wenn man weiterhin wohl graduell und sogar auch strukturell die Welt der Natur von derjenigen des Geistes schied, aber sie doch allein von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis her beurteilte. Da sie ihr nicht gehorcht und ihr auch nicht gehorchen kann, musste man die Ethik aus dem Reiche der Wissenschaft streichen, da sie sich nicht als allgemein-giltige, streng beweisbare Wissenschaft begründen liess. Auf der gleichen, gänzlich falschen Linie liegen auch alle Versuche, die die ethischen Werte etwa mittels der Feststellung ihrer formal-logischen Unbeweisbarkeit als subjektiv und willkürlich abstempeln. In der Philosophie liegt alles an der richtigen Fragestellung. Sie war aber in den angeführten Fällen prinzipiell verfehlt; denn es kann nicht ihre Aufgabe sein, von einem einseitigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal aus die Ethik zu betrachten, wenn sie selbst nicht der Naturwelt, sondern allein der Welt des menschlichen Geistes angehört. Man muss also von der Wirklichkeit selbst und vom Menschen ausgehen, um von dort her das Wesen der Ethik als Wissenschaft verstehend zu erfassen.

Man könnte hier gegen unsere Darstellung den Vorwurf der Einseitigkeit richten, da wir verkennen, dass der Mensch, wie man auch sein Wesen erfassen mag, doch in jedem Falle auch der Triebwelt angehöre. Aber auch hier weist unser Verfahren den Weg; soweit der Mensch nämlich nur der Triebwelt angehört, soweit er sich innerhalb einer bestimmten Grenze im fest-bestimmten Rahmen entwickelt, gehört er der Naturwelt an und untersteht damit auch der Erkenntnismethode der Naturwissenschaft. Grade die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaft führt also hier zu einer Lösung, die beiden Seiten in gleicher Weise gerecht wird und im Grunde verschiedene Dinge nicht mit einander vermischt. Soweit der

Mensch nur Triebwesen ist und sich nur innerhalb einer genau festlegbaren Linie wie jedes andere Naturwesen entwickelt, gehört er also auch zur Naturwelt; für uns ist aber die Ethik allein ein Bereich der geistigen Sphäre, wo überhaupt erst das spezifisch Menschliche zum Ausdrucke und zum Durchbruche kommt. Wir können deshalb auch nicht allen Lehren, die prinzipiell Mensch und Tier auf eine Stufe stellen, den Namen der Ethik zuerkennen, da es doch mit der Wahrheit ganz in Widerspruch steht, den Menschen in die Natursphäre voll aufgehen zu lassen, und im Ernst zu glauben, dass sich damit grade das spezifisch Menschliche voll verwirklicht.

Bevor wir jetzt die Frage nach dem Wesen der Ethik als Wissenschaft aufnehmen, müssen wir erst auf die verschiedenen Erkenntnismethoden eingehen, die der Welt der Natur und derjenigen des Geistes entsprechen.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Erkenntnismethode der Naturwissenschaft und derjenigen der Geisteswissenschaft liegt, wie wir früher näher dargelegt haben, im Wesentlichen darin, dass wir es in dem ersteren Falle mit einem ausserhalb unserer selbst stehenden Erkenntnisgegenstand zu tun haben und unsere Erkenntnis selbst unabhängig von uns als Erkenntnissubjekten einen allgemein-giltigen Charakter trägt; in dem anderen Falle, wo es sich um unsere eigene Welt handelt, gehen wir als Erkenntnissubjekte selbst in den Erkenntnisakt ein, dessen Ergebnis die Struktur unseres Menschentums mit abzeichnet. Die weiteren Unterschiede zwischen der naturwissenschaftlichen und der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis haben wir im ersten Teil dieser Untersuchung folgendermassen formuliert: »Hier die wertneutrale Welt der Naturwissenschaft, dort die vielgestaltige Welt des geistigen Lebens mit den nur ihr entsprechenden Kategorien des Wertes, des Sinnes und der Bedeutung. Hier das ausserhalb des Erkenntnisgegenstandes stehende Subjekt, dessen nur intellektuale, rein verstandesmässige Funktion sich in dem Erkenntnisprozess erschöpft; dort in unzertrennlicher, intimer Verwobenheit mit einander alle Seiten des Menschen, die an dem Erkenntnisprozess aktiv beteiligt sind. Hier die Welt der Erkenntnis mit den ausserhalb unserer selbst stehenden Objekten, dort das unmittelbare Ergreifen der Wirklichkeit aus dem persönlichen Erleben der uns umfassenden, mit einander verbundenen Lebenszusammenhänge»[23]. Wir hatten weiter hervorgehoben, dass alles Verstehen ein Teilhaben an der geistigen Welt voraussetzt und dass der Wertcharakter unabtrennbar zum eigentümlichen Wesen des Geistes selbst gehört.

Die geistige Welt ist uns also, wie wir betont hatten, nur im nacherlebenden Verstehen, das an die Reife und Tiefe unserer Persönlichkeit mit gebunden ist, zugänglich, doch ist damit nicht irgendwie der Subjektivität und der Willkür Tür und Tor geöffnet. Denn es liegt, wie Eduard Spranger klargelegt hat, in der Struktur des geistigen Verstehens selbst

begründet, dass durch das Fremdverstehen sich unser Sichselbst-Verstehen vertieft, läutert und klärt. Diesen Gedanken hat er treffend dahin formuliert: dass das, »was im Verstehen erfasst wird, ein Drittes ist, eine Vermählung von Subjekt und Objekt, eine Synthese zweier Lebensgebilde, und eben auf diesem Aneignen beruht das Teilhaben an früherer und fremder Geistesart, das über Raum und Zeit Brücken schlägt»[24]. Damit deckt Spranger die gesetzliche Struktur unseres Geistes auf: Das Verstehen über Zeit und Raum setzt selbst voraus, dass uns das Gerüst des Geistes a priori gegeben ist. Die Möglichkeit des Verstehens der uns umschliessenden Lebenswirklichkeit ist ebenfalls nicht denkbar ohne eine innere Strukturverwandtschaft zwischen uns und der Wirklichkeit. Freilich bleibt es dabei, dass unsere geistige Erkenntnis stets als weltanschauliche Erkenntnis durch drei Faktoren eingeschränkt ist:

1. durch die Singularität der historischen Situation, aus der heraus erst die Problemstellung der Wissenschaft erwächst;
2. durch die geistige Weite und die einfühlende Verständnisfähigkeit der Forscherpersönlichkeit; und
3. durch die notwendige, unentbehrliche Beteiligung wertsetzender, normativer Funktionen an dem Prozess des sinndeutenden Erkenntnisaktes.

Unbedingtes Festhalten an der Wahrheitsidee, strenge Selbstkritik der Wissenschaft an ihren eigenen Voraussetzungen und eine Erneuerung des dialektischen Verfahrens, das mehrpolig geartet ist und eine Ueberwindung des Relativismus erstrebt, »gleichsam eine letzte Einheit, eine Wissenschaft höherer Potenz», wahren jedoch auch, wie Spranger darlegt, den objektiven Charakter der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis[25].

3.

Voraussetzungen für die Begründung der Ethik als Wissenschaft.

Versuchen wir jetzt die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft positiv zu umreissen, so sehen wir, dass das nicht begrifflich möglich ist. Wir können wohl negativ das ausscheiden, was nicht der Ethik als der Welt unseres Geistes zugehört; wir vermögen aber nicht, ihr selbst eine feste Grenze zu ziehen. Von der Ethik ist alles das zu trennen, was nur unserem natürlichen Sein zugehört: so alles, was nur in das Reich der überkommenen Sitte fällt, alles, was uns zwangsmässig von aussen vorgeschrieben ist und alles, was wir nur aus äusseren traditionellen Gründen mechanisch befolgen, ohne es auch selbst zu prüfen und zu billigen. Ebensowenig gehört in die Ethik die uns verliehene, gegebene Natur. Denn wir sind noch nicht sittlich, weil wir von Natur froh oder traurig, glücklich oder unglücklich, sentimental oder schwärmerisch, barmherzig oder

hartherzig sind. Ebensowenig sind wir sittlich, wenn wir nur dem wirren Spiel unserer Triebe folgen und damit selbst ganz in der tierischen Sphäre verharren, die überhaupt nicht unser menschliches Selbst berührt, also der untersittlichen, rein natürlichen Seite des Menschen angehört. Vielmehr fühlen wir uns als ethisches Wesen allein dort, wo die höhere Welt unseres Selbst unmittelbar in uns anklingt. Deshalb können wir schon mit gutem Recht aus der ethischen Totalstruktur unseres Geistes das ausscheiden, was nicht sittlich, sondern nur moralisch im herkömmlichen Sinne ist. Und damit bedarf es der genaueren Analyse der Voraussetzungen der sittlichen Welt. Auch hier können wir uns nur auf einige Andeutungen beschränken, da uns in diesem Aufsatze lediglich daran gelegen ist, die Grundvoraussetzungen der philosophischen Begründung der Ethik als Wissenschaft herauszuarbeiten, nicht aber selbst eine Ethik aufzubauen. Letzteres würde den Rahmen unserer Arbeit sprengen.

Wie wir gezeigt hatten, hatte schon Kant mit nachdrücklicher Entschiedenheit den Menschen aus dem Naturzusammenhange herausgehoben und ihn als sittliches Wesen einer höheren, der »intelligiblen» Welt zugerechnet. Worin unterscheidet sich nun aber unser Verfahren von demjenigen Kants, wenn auch wir die nur »natürliche »Sphäre des Menschen von der sittlichen streng trennen und uns damit doch offenbar selbst ganz auf dem Wege Kants bewegen? Der Unterschied liegt darin, dass wir den Menschen *zugleich* als ein natürliches und als ein sittliches Wesen betrachten, ihn hier der Naturwelt und dort der geistigen Welt einordnen. Sowohl nach seiner natürlichen als auch nach seiner sittlichen Seite gehört aber für uns der Mensch allein der Wirklichkeit an, ganz unabhängig von der Frage, die wir hier nicht im einzelnen untersuchen können, ob nicht der Mensch und das Reich seiner Schöpfungen selbst schon weit über sich hinausweisen. Wir lehnen also Kants Trennung von Sein und Sollen ab. Jetzt aber liegt ein weiterer zentraler Gegensatz zwischen Kants Einstellung und der unsrigen darin, dass wir es als vollständig unrichtig ansehen, den Menschen als geistiges Wesen selbst einem Naturgesetz zu unterstellen. In unmittelbarer Anknüpfung an die innere Erfahrung des Menschen und an das Wesen der Welt des Geistes kommen wir vielmehr zu dem Ergebnis, dass es eine selbständige geistige Welt gibt, die einer eigenen Gesetzlichkeit untersteht. Damit trennen sich ganz die Wege Kants von denjenigen der modernen Lebensphilosophie. Während Kant die Ethik allein von der Wissenschaft aus konstruiert, gehen wir grade von der Wirklichkeit aus, um von dort her die Voraussetzungen der Ethik als Wissenschaft zu erschliessen. Kennt Kant nur die strukturlose Welt der Natur, so lag grade der modernen Forschung daran, aufzuzeigen, dass selbst schon die Natur in sich eine strukturierte Welt darstellt. Weiterhin befinden wir uns ganz im Widerspruch mit Kant, wenn wir prinzipiell ein nur formales Gesetz als Fundament der Ethik verwerfen. Bei aller schein-

baren äusseren Aehnlichkeit liegt also hier wie dort eine ganz verschiedene Auffassung der ethischen Probleme vor. Eine weitere wesentliche Strukturdifferenz zwischen Kant und uns besteht insofern, als nach unserer Auffassung die Welt des Geistes uns nur im nacherlebenden Verstehen zugänglich wird, während Kant die sittliche Welt in Analogie zur Naturwelt nur mittels des Verstandes erkennt.

Wir hatten aufgezeigt, dass man nicht die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft begrifflich fest bestimmen kann. Jetzt kommt es darauf an, die tieferen Gründe dafür näher zu erläutern. Die Ethik ist die Schöpfung des für sein Tun und Handeln verantwortlichen Menschen, die einer Norm untersteht und das ganze Leben in der unerschöpflichen Fülle seiner vielgestaltigen Formen umfasst und umspannt. Es liegt im Wesen des Geistes begründet, dass wir nur aus unserem Geiste selbst das herausstellen können, was in unserem Geiste gegeben ist. Die Grundvoraussetzung, auf der die Ethik ruht, ist das in uns keimhaft angelegte sittliche Bewusstsein, das wir in uns aufweisen können. Wir können an der Hand der Geschichte zeigen, dass von jeher im Menschen selbst dieses Bewusstsein vorgelegen und sich in bestimmten ethischen Lehren niedergeschlagen hat. Es entspricht dem sittlichen Bewusstsein, dass man etwa von jeher den Totschlag, den Mord, den Betrug, die Lüge usw. als unethisch verworfen hat, und in dieser Übereinstimmung offenbart sich ein grosser innerer Zusammenhang in der gesamten Geschichte der Ethik.

Durch dieses aufweisbare Faktum sehen wir uns veranlasst, anzunehmen, dass es a priori ein Grundgerüst des menschlichen Geistes gibt, der allem historischen Wandel zum Trotz doch stets bestimmte grundlegende Sinngehalte des sittlichen Lebens aus sich gebiert. Das Gleiche lässt sich daraus schliessen, dass es etwa ganz bestimmte ethische Grundlehren gibt, die sich durch die Zeiten ziehen. Man denke hier in Bezug auf ähnliche, innerlich verwandte Strukturformen an die indische Ethik und an diejenige Schopenhauers, an die Ethik des Seneca und diejenige von Christus, an die dualistische idealistische Ethik von Plato über Christus bis zu Kant, an die Machtethik der Antike bis zu Nietzsche, an die Glückseligkeitsmoral des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Nicht minder lassen sich gewisse überzeitliche ethische Reaktionen aufweisen; man denke an die sittliche Verwerfung der Sklaverei schon in den Tagen der Antike bis zu dem amerikanischen Sklavenkrieg, an die unbedingte Verurteilung der Leibeigenschaft, der Inquisition und der Hexenverbrennungen; um einige moderne Beispiele anzuführen, erinnere man sich an die Entrüstung über das Bombardement Kopenhagens durch die Engländer im Jahre 1807, an die sittliche Billigung der Freiheitskämpfe der Völker gegen die allgewaltige Macht Napoleons, an die allgemeine Empörung der Kulturwelt über die ungerechte Verurteilung von Dreyfus u. dergl. Man kann also mit gutem Recht davon ausgehen, dass das keimhaft in der

geistigen Veranlagung des Menschen selbst wurzelnde sittliche Bewusstsein eine fundamentale Grundtatsache aller Ethik bildet.

Das sittliche Bewusstsein aber klärt, läutert und reinigt sich in der befruchtenden, belebenden Auseinandersetzung mit den bleibenden historischen Manifestationen des geistigen Lebens, wie sie einmal in den grossen ethischen Lehren der Vergangenheit und Gegenwart, in den zur Nachahmung anfeuernden Beispielen eines vorbildlichen Lebens bedeutender Persönlichkeiten und schliesslich in den objektivierten Schöpfungen des menschlichen Kulturlebens, in Familie, Staat und Kirche sich uns darstellen. Auch hier ist es erst das sittliche Bewusstsein, das den Zugang zu der Welt des menschlichen Geistes überhaupt eröffnet. Aber in dem Augenblick, wo wir mit dieser Welt in Austausch, in enge Verbindung treten, formt sie schon selbst an unserem sittlichen Bewusstsein mit und vermag es zu erweitern, zu kräftigen und zu vertiefen. Dieses lebendige Wechselverhältnis zwischen uns selbst und der uns umschliessenden geistigen Welt lässt sich wiederum nur aus der Gesetzlichkeit unserer geistigen Struktur erklären. Sie setzt die Annahme voraus, dass die Beschaffenheit unseres Geistes und diejenige der Wirklichkeit innerlich verwandt sind. Auch diese Voraussetzung hat nichts Befremdendes an sich. Da die gesamte Welt der geistigen Schöpfungen ja selbst von Menschen geschaffen ist, trägt sie auch den Stempel unseres Geistes und steht seinem Verständnis offen; dabei bleibt es ohne Bedeutung, ob es sich um objektivierte Formen des Kulturlebens wie etwa den Staat handelt oder um bedeutsame persönliche Leistungen, wie sie in Denksystemen, Dichtungen, Kunsterzeugnissen, Religionslehren usw. vorliegen. Aus der Beziehung unseres sittlichen Bewusstseins zu den in der Wirklichkeit niedergelegten ethischen Werten ergibt sich, wie es Spranger formuliert, eine neue höhere Synthese, eine Vermählung von Subjekt und Objekt, die selbst unsere Persönlichkeit vertieft, unseren Horizont erweitert und unsere sittliche Einsicht erhöht.

Doch in dem hier bezeichneten Verhältnis liegt die ganze Schwierigkeit des ethischen Problems verborgen. Es ist, wie wir betont haben, gebunden

1. an unser sittliches Bewusstsein,
2. an die kongeniale Erfassung der uns umgebenden geistigen Lebenswirklichkeit.

Indem wir uns ihrer im verstehenden Nacherleben gewiss werden, ist es doch unsere Persönlichkeit selbst, von deren Reife und Tiefe erst das kongeniale Verstehen sei es eines Sittenlehrers, sei es eines ethischen Buches usw., abhängig bleibt. Diese Bindung ist aber konstitutiv, und darin liegt der entscheidende Grund, dass die Ethik notwendig weltanschaulich bedingt sein muss. Denn der in der Wirklichkeit niedergelegten ethischen Werte können wir uns nur mittels des nacherlebenden Verstehens, wie es

sich in unserer Persönlichkeit vollzieht, vergewissern. Jetzt ist die geistige Welt nicht eine strukturlose, ungegliederte Welt. Sie ist selbst dem ständigen Wandel unterworfen und von einer unerschöpflichen Fülle der Formen. Mit dieser Mehrpoligkeit des Lebens selbst und seinem ständigen Wechsel hängt es zusammen, dass wir nicht begrifflich die Aufgabe der Ethik umreissen können, da das schon voraussetzen würde, dass die Vielgestaltigkeit des in tausend Formen leuchtenden Lebens sich überhaupt begrifflich ausdrücken liesse.

Die Ethik ist somit an die Persönlichkeit gebunden, in deren ethischem Wirkungszusammenhang wir uns erst im nacherlebenden Verstehen der in der Wirklichkeit niedergelegten Werte vergewissern. Je nach dem aber, welcher Wert von der Persönlichkeit als höchster erlebt wird, wird sich auch ihr Leben verschieden gestalten. Aus den Verschiedenheiten des Werterlebens ergibt sich auch eine verschiedene Lebensanschauung. Eine Uebersicht über die Typen der menschlichen Persönlichkeit gewinnen wir, wenn wir uns die denkbaren Wertrichtungen vergegenwärtigen. Folgende sechs Wertrichtungen sind, wie Spranger aufgezeigt hat[26], denkbar: die ökonomische, die ästhetische, die theoretische, die soziale, die politische und die religiöse. Alle diese Wertgerichtetheiten sind nach Spranger in jeder Individualität gegeben und mehr oder minder stark entwickelt; *eine* Wertrichtung pflegt jedoch vorzuherrschen und damit das Leben des betreffenden Menschen gestaltend zu formen. Diese in jedem Individuum vorliegende verschiedene Richtung und Schichtung seiner Wertgerichtetheiten ist nach Spranger seine Seelenstruktur: »Unter der geistigen Seelenstruktur verstehen wir einen geschlossenen Zusammenhang von Erlebnis- und Leistungsdispositionen, der nach Wertrichtungen gegliedert ist, aber in der Beziehung auf eine erlebbare Werteinheit, d. h. in einem geistigen Ich, seinen Mittelpunkt hat».

Der Seelenstruktur unseres Ich entspricht die reich gegliederte Wirklichkeit, wo jede Sphäre ihre eigene Note trägt: die Liebe trägt das Reich der Familie und der Religion, die Gerechtigkeit das Reich der Rechtsordnung, die Macht das Reich des Staates usw. Jetzt können die verschiedenen Werte, die in uns angelegt und in der Wirklichkeit gegeben sind, in Konflikt geraten, weil nur *ein* Wert von mehreren gewählt werden kann und die verschiedenen Werte selbst im Gegensatz zu einander stehen können. Hier kommt es darauf an, dass wir den höchsten Wert, der unserer Einsicht und unserem Verstehen zugänglich ist, zu wählen wissen. Aber auch er beruht auf der vorherrschenden Wertgerichtetheit unserer Persönlichkeit. Nicht, wie es Nohl definiert, »aus der abstrakten Vernunft, sondern aus der hingebenden Anschauung erfahren wir in dem Leben selbst seine Ordnung, in diesen Falle seine Wertordnung, und die braucht dann keine besondere Begründung, sondern ist in ihr selbst klar und darum auch ganz gewiss»[27]. Die moderne Lebensphilosophie hat auch

mit Recht darauf hingewiesen, dass die grossen ethischen Gehaltserfahrungen: die Liebe, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, das Mitleid und die Güte sich nicht aus einander ableiten lassen, da sie alle eine eigene, in sich strukturierte Welt ausmachen. Ergreife ich im ethischen Konflikt, je nach dem Sachverhalt und meiner geistigen Seelenstruktur, etwas als ethischen Wert, so fühle ich in innerer Notwendigkeit ihn als wahr; leite ich jedoch nur aus dieser einen Erfahrung die ethische Mannigfaltigkeit ab, so verkenne ich den Sinn, die Selbständigkeit und die Berechtigung der anderen ethischen Sphären. Ebensowenig ist es, wie die Forschung klargestellt hat, möglich, von einem abstrakten Sollen her den ganzen Reichtum der sittlichen Werte als ein Mittel zur Verwirklichung des Sollens anzusehen; denn »erstens kann ich dieses Sollen nie von dem Inhalt trennen, der gesollt wird, und zweitens ist dieses Sollen in der ethischen Erfahrung nicht immer ein und dasselbe, sondern ein sehr verschiedenes. Das Soll der Wahrheitsforderung ist ein sehr anderes als das Soll der Liebe oder als das Soll im Schaffen des Künstlers. Auch hier ist das Soll nicht trennbar von dem Gehalt, der einen jeweils ganz verschiedenen Forderungscharakter hat»[28]. Nur die vollständige Vertiefung in die ethischen Grundgehalte selbst entschleiert uns ihr Wesen.

Fassen wir jetzt unsere Darlegung zusammen! Wir sind von dem Unterschiede von Natur- und Geisteswelt ausgegangen. Von diesem Unterschiede her haben wir das im Wesen verschiedene Verfahren der Natur- und der Geisteswissenschaft näher bestimmt. Wir haben erkannt, dass die Ethik als Geisteswissenschaft anzusehen ist, da sie das menschliche Handeln im Reiche der Kultur betrifft. Wir haben die Naturseite des menschlichen Wesens der Naturwissenschaft unterstellt und damit die nur moralische Sphäre, die nicht unmittelbar unser Selbst berührt, aus der Ethik ausgeschieden. Damit sind wir in gleicher Weise der Triebseite und dem geistigen Sein des Menschen gerecht geworden, da beide in sich verschiedene Sphären darstellen und sich daher nicht begegnen. Die Welt des Geistes haben wir als die Welt der Werte angesprochen und eben darin den zentralen Gegensatz zur Naturwelt gefunden. Die Werte selbst sind ein Urphänomen, das nicht in seinem Wesen zu erklären ist. Sie sind verankert in dem Wirkungszusammenhang unserer wertgerichteten und wertgeschichteten Seelenstruktur und in der uns umschliessenden Kulturwelt selbst, ob es sich nun um die objektivierten Schöpfungen unseres Geistes in Familie, Staat und Kirche handelt oder um grosse ethische Lehrsysteme und das leuchtende Vorbild emporragender Geisteshelden. In der regen, gegenseitig befruchtenden Wechselbeziehung läutert sich aber und objektiviert sich unsere Wertkonstellation. Unserer strukturierten Persönlichkeit entspricht die in sich gegliederte Wirklichkeit. Da sich unser Verstehen über Raum und Zeit erstreckt, müssen wir annehmen, dass uns a priori das Gerüst unseres Geistes gegeben ist. Da wir der uns umgebenden Kul-

turwirklichkeit jedoch nur im nacherlebenden Verstehen innewerden, müssen wir eine innere Seelenverwandtschaft zwischen ihr und uns voraussetzen, was sich zudem umso mehr als wahrscheinlich erweist, als ja die Kulturwelt selbst die Schöpfung unseres Geistes ist und seinen Stempel trägt. Da die verschiedenen sittlichen Grund-Werte eine eigene, wiederum in sich reich verzweigte Welt bilden, teilweise auch wiederum unter einander, wie sich in einer genauen Einzelanalyse aufweisen lässt, unvereinbar sind, ist ein Konflikt der Werte möglich. Ihn aber können wir nur dadurch entscheiden, dass wir stets denjenigen Wert wählen, der uns selbst am höchsten steht und sich uns mit innerer Notwendigkeit gebieterisch aufdrängt. Welchen Wert wir aber wählen, ist wiederum nur aus unserer Seelenstruktur und dem vorliegendem Sachverhalt gegeben. Wir fühlen ihn unmittelbar als wahr und als evident. Da unser Sich-Selbstverstehen und das Verstehen der uns umschliessenden Welt an unsere Persönlichkeit stets gebunden bleibt, ist jede Ethik notwendig weltanschaulich bedingt. Die Gründe dafür liegen aber nicht in irgendwelchen willkürlichen subjektiven Faktoren, sondern in der geistigen Welt selbst; sie ist von einer unerschöpflichen Fülle der Formen, sie ist auch im ständigen Wandel begriffen und stellt somit die Sphäre der Qualitäten, der schöpferischen Unterschiede dar. Die Geisteswissenschaft kann sich nur, wie es ein hervorragender Denker bezeichnet, »von zwei Seiten in die Wirklichkeit einbohren, vom Erleben der eigenen Zustände und vom Verstehen des in der Aussenwelt objektivierten Geistigen aus». Mit der Tatsache, dass sich allein innerhalb unserer Persönlichkeit das Verstehen vollzieht, dass auch die in der Wirklichkeit gegebenen Werte erst der »Schlüsselkraft» unseres Geistes bedürfen, um hervorzutreten und damit überhaupt sichtbar zu werden, ist doch die Objektivität der Ethik als Wissenschaft nicht in Frage gestellt. Denn die Wahrheit jeder ethischen Theorie ist daran überprüfbar, inwieweit sie einen bestimmten ethischen Sachverhalt in einem gegebenen Falle zu verstehen und zu deuten weiss, also z. B. das Problem der Liebe der Eltern zu den Kindern in einer bestimmten Situation, und inwieweit sie etwa in der Lage ist, auch in anderen Fällen, wo das Liebesphänomen auftritt, es zutreffend zu erfassen. Das ist aber stets von der kongenialen Erfassung eines bestimmten Sachverhalts durch die Persönlichkeit abhängig, die den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht bildet, da sie stets in den Verstehensakt eingeht. Ist es mir gelungen, einen sittlichen Sachverhalt voll zu erfassen, so wirkt meine Deutung überzeugend, einleuchtend, innerlich begründet usw., und darin liegt die Wahrheit der Theorie selbst beschlossen. Da aber das nacherlebende Verstehen eines sittlichen Sachverhaltes stets an die Persönlichkeit gebunden bleibt, sind sittliche Werte wohl aufweisbar, aber niemals beweisbar. Jemanden, der nicht den Strukturunterschied zwischen der Ethik des Epikur und derjenigen von Christus, derjenigen von Hobbes und derjenigen von Kant einzusehen vermag, kann

ich nicht überzeugen. Wenn ich nicht in mir zu erfahren vermag, dass ein Leben im Zeichen der Liebe, der Aufopferung und der Güte höher steht als ein Dasein im Zeichen des Genusses, so vermag ich es nicht zu beweisen. Nur aber, wer seine Persönlichkeit pflegt, stets nach ihrem inneren Gesetze handelt, vermag die Tiefen und die Höhen des Lebens verstehend zu erfassen. Nur wer in dem harten Konflikt der Werte allein der Stimme seines Gewissens und der Freiheit seines Willens folgt, baut an seinem Selbst und erfüllt die Gebote der sittlichen Weltordnung.

Fassen wir jetzt das Ergebnis unserer Ausführungen über die Ethik als Wissenschaft zusammen, so können wir sagen:

1. *Die Ethik ist eine Geisteswissenschaft, denn sie betrifft allein die spezifisch menschliche Seite unseres Wesens.*
2. *Sie ist eine geschichtlich bedingte Wissenschaft; denn der Mensch selbst ist in eine bestimmte geschichtliche Situation gestellt und trägt ihren Stempel.*
3. *Sie ist eine Wert-Wissenschaft, da allein in der geistigen Sphäre von Werten gesprochen werden kann und das Werten von »Gut und Böse» in unserem sittlichen Bewusstsein aufweisbar ist.*
4. *Sie ist niemals eine nur theoretische Wissenschaft, da auch die wissenschaftliche Besinnung »nicht aus der sittlichen Erfahrung herausgeht, sondern sie nur aufklärt und formuliert».*
5. *Sie ist weltanschaulich bestimmte Wissenschaft, da wir uns der in uns und der in der Kultur ruhenden Werte nur mittels unserer Persönlichkeit vergewissern können.*

Vergegenwärtigen wir uns nun nochmals Kants Weg und denjenigen der Lebensphilosophie, so tritt der Unterschied zwischen hier und dort scharf und schneidend in Erscheinung. Kant baut die Ethik von der Wissenschaft her auf; die Wissenschaft als die Sphäre der strengen, notwendigen allgemeingiltigen Erkenntnis leitet Kant in seiner Untersuchung der ethischen Probleme. Sie führt ihn ferner in strenger Ablehnung der Glücksethik seiner Zeit und in grundsätzlicher Verneinung der Möglichkeit einer materialen Ethik überhaupt als Wissenschaft dazu, Sein und Sollen zu trennen und eine rein formale Ethik aufzubauen, die sich in dem Kategorischen Imperativ: »Handle gesetzlich» erschöpft. Wie wir aber nachgewiesen haben, setzt grade das formale Sittengesetz selbst schon das Bestehen einer festen sittlichen Ordnung voraus, trägt also nicht dazu bei, sie erst aufzubauen. So hebt sich Kants Lehre selbst auf: der eindeutigen Bestimmung des sittlichen Handelns entspricht voll die Eingleisigkeit von Kants Weltbild von der strukturlosen Welt, von dem als Natur- wie als Vernunftswesen im Zuge der Zeiten sich stets gleichbleibenden Menschen und von dem immer pflichtgemässen Handeln als dem Inbegriff aller echten Sittlichkeit. Der Eingleisigkeit des Denkens bei Kant entspricht ferner die Konstruktion der Kulturwelt in voller Analogie zur Naturwelt und die Konstruktion des

guten Handelns als des eindeutig bestimmten, immer pflichtgemässen Handelns, d. h. also dass unabhängig von den Zeiten, von der Persönlichkeit des einzelnen, von seinen besonderen Verhältnissen immer nur ein und dieselbe Handlung sittlich sein kann. Mit der Trennung von Sein und Sollen hat Kant die Ethik ausserhalb der Welt gestellt. Er hat, wie man sagen darf, wohl eine wissenschaftliche Ethik aufgebaut — imponierend steht das Gebäude seines mit eiserner Konsequenz errichteten Gedankensystems vor uns —, aber dabei die Ethik auf ihrem Altare geopfert. Er hat den gordischen Knoten durchhauen, aber ihn nicht gelöst.

Ganz andere Wege hat die Lebensphilosophie eingeschlagen. Sie ist selbst unmittelbar von der Wirklichkeit ausgegangen und hat von hier aus die Ethik aufgebaut. Dabei aber ist sie zu dem Resultat gelangt, dass Natur- und Geisteswelt zwei im Wesen verschiedene Strukturformen der Gesamtwirklichkeit darstellen. An dieser Unterscheidung hängt das gesamte Problem. Gibt es nämlich im Sinne Kants nur eine einzige allgemeinverbindliche, streng beweisbare Wissenschaft im Ebenbilde der Naturwissenschaft, dann gibt es keine Ethik als Wissenschaft. Alles, was nicht eindeutig bestimmbar ist, steht damit grundsätzlich ausserhalb des Reiches der Wissenschaft. Da Kant aber selbst kein materiales Prinzip, das nach seiner Meinung dieser Grundbedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis genügen konnte, zu finden vermochte, musste Kant jede Möglichkeit des Aufbaus einer materialen Ethik bestreiten. Die Unmöglichkeit des Aufbaus einer Ethik von Kants Voraussetzung her hat sich jedoch zwingend an seiner eigenen Konstruktion bewiesen. Gibt es tatsächlich eine selbständige geistige Welt, die ihrem eigenen Gesetz untersteht, so ist auch ein Aufbau der Ethik als Geisteswissenschaft möglich, da sie der Forderung, sich nur in der Sache selbst liegender, also hier im Wesen des Geistes verwurzelter Voraussetzungen zu bedienen, vollauf genügt. So hat die Lebensphilosophie, wie sie u. a. von Dilthey, Nohl, Spranger und Erich Stern aufgebaut worden ist, der wissenschaftlichen Erkenntnis Neuland erschlossen. Sie hat in der Ethik die Eingleisigkeit von Kants Auffassung überwunden, die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der ethischen Grunderfahrungen erkannt, die sittlichen Werte in uns und in der uns umschliessenden Kulturwirklichkeit aufgewiesen, die materiale Ethik als Wissenschaft begründet und damit eine Brücke zwischen Wissenschaft und Leben geschlagen.

4.

Das wissenschaftstheoretische Verhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaft.

Werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick auf die Logik der Geisteswissenschaft!

Es war ein stolzer und imponierender Gedanke, der die Ideenwelt Kants

erfüllt, dass die Wissenschaft eine allgemeingiltige, beweisbare, zwingende und notwendige Erkenntnis verbürgt, die nicht nur für jeden Menschen, sondern überhaupt für alle denkbaren, uns nicht bekannten Vernunftswesen im Weltall gilt. Kein Wunder, dass dieser Gedanke eine hinreissende Anziehungskraft besass und dem erkenntnisdurstigen Menschen als eine Erlösung von aller Willkür der Schlüsse, Meinungen, Wünsche und Hoffnungen erschien. In Hegel erfährt die historische Welt — und zwar im Gegensatz zu Kants ahistorischer Einstellung — eine grossartige Interpretation. Aber der Versuch, allein vom Absoluten her die Welt zu deuten, steht in zu starkem Gegensatz zu dem Siegeszuge der Erfahrungswissenschaft, als dass er in einem ganz anders gearteten Zeitalter durchzudringen vermag. Der Höhepunkt der idealistischen Spekulation bezeichnet bereits die Stunde ihres Verfalles. Die Philosophie selbst schliesst jetzt einen Herzensbund mit der Naturwissenschaft; sie ist nicht mehr die Königin im Reiche der Wissenschaft, sondern nur eine Fachdisziplin neben jeder anderen. Seit der Mitte des Jahrhunderts wird der scharfe Bruch zwischen der humanen Kultur des Idealismus und der unphilosophischen Haltung der Naturforschung offenbar. Die wirtschaftliche Entwicklung vollzieht sich, wie der Marxismus lehrt, nach strengen Naturgesetzen; für Buckle ist die Geschichte nur ein Naturprozess, für Gobineau löst sie sich in Rassenkämpfen auf, die den geschichtlichen Entwicklungsgang beherrschen. Der Mensch als Vernunftswesen wird entthront und der Mensch als Naturwesen gefeiert. Der Positivismus von Comte, schon zwischen 1830 und 1842 als System entwickelt, beschränkt die allein an der Naturwissenschaft orientierte Wissenschaft auf die Erkenntnis der Erscheinungen. Diese Lehre ist zwischen 1850 und 1880 auf das europäische Geistesleben von starker Wirkung. Selbst bedeutende Denker wie Friedrich Albert Lange, die noch von der Tradition Kants her beeinflusst sind, schwimmen ganz im Strome der Zeit, wenn sie die metaphysischen Gründe und Hintergründe des Materialismus aufzeigen wollen, um damit für immer die Metaphysik zu überwinden [29]. Doch die Rückkehr zu Kant, die sich in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Deutschland vollzieht, bleibt auf die philosophische Neugeburt der kritischen Philosophie von befruchtender Wirkung. In der Gedankenwelt Lotzes, und zwar schon in seiner kaum beachteten, bereits 1841 erschienenen, aber erst erheblich später zu stärkerem Einfluss gelangten »Metaphysik« tritt in der Sache, wenn auch nicht in der Bezeichnung der betreffenden Wissensdisziplinen, die Frage in den Vordergrund, ob es nicht neben der Naturwissenschaft eine eigengeartete Welt der Kulturwissenschaft gibt [30]. Dieses Problem, von Lotze schon klar gesehen und wohl zuerst aufgeworfen, bildet in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die zentrale Fragestellung der südwestdeutschen Philosophenschule von Rickert und Windelband.

Es fragt sich nun, worin man von dieser Seite her den entscheidenden

Unterschied zwischen Natur- und Kulturwissenschaft erblickt hat, und ob es dieser philosophischen Richtung tatsächlich gelungen ist, die Kulturwissenschaft als selbständige Wissenschaft zu begründen. Unabhängig hiervon bleibt es in jedem Falle ein Verdienst dieser Philosophen, dass sie prinzipiell die Notwendigkeit eingesehen haben, über Kant hinauszugehen.

Der Unterschied zwischen Natur- und Kulturwissenschaft liegt für Rickert und Windelband im Formal-Logischen begründet. Die Naturwissenschaft nimmt in der Hauptsache Feststellungen allgemeiner Art vor; sie ist die Wissenschaft, die die »generalisierende Begriffsbildung» erstrebt und die individualisierende ausscheidet. Die Kulturwissenschaft ist aber grade auf die individualisierende Begriffsbildung ausgerichtet, während die generalisierende für sie keine Rolle spielt und ohne Bedeutung ist. Prinzipiell handelt es sich aber hier, wie Rickert mit Entschiedenheit betont, *nicht* um zwei verschiedene Seiten der vollen Lebenswirklichkeit, sondern stets um *ein und dieselbe* Wirklichkeit; sie wird, wie es Rickert formuliert, »Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine; sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere» [31]. Nun ist die Berechtigung dieser Auffassung davon abhängig, ob es richtig ist, dass die Geschichte hauptsächlich mit individualisierender Begriffsbildung arbeitet, die Naturwissenschaft dagegen mit generalisierender. Es lässt sich leicht nachweisen, wie es übrigens bis in die letzten Einzelheiten Erich Becher bereits getan hat, dass diese Unterscheidung nicht trifft. Denn alle grossen Revolutionen, Freiheitskämpfe der Völker, die bedeutsamen übernationalen Geistesströmungen tragen als Massenbewegungen einen gattungsmässigen Charakter und wären daher der Naturwissenschaft einzuordnen [32]. Ebensowenig lässt sich aus dieser rein formallogischen Trennung irgend ein Kriterium für die Einordnung der anderen Wissenschaften gewinnen [33]. Es ergibt sich also schon aus diesem Grunde zwingend, dass es Rickert nicht gelungen ist, die Kulturwissenschaft kritisch zu begründen. Im Prinzip ist er nicht über Kant hinausgekommen; denn er fragt überhaupt nicht nach der Verschiedenheit der Seinsstruktur selbst, setzt sie vielmehr als gleichartig voraus und findet allein in einem formallogischen Moment das Kriterium für die Unterscheidung der betreffenden Wissenschaften.

Später jedoch hat Rickert selbst, ohne übrigens seine oben gekennzeichnete Lehre aufzugeben, sie als allein nicht ausreichend für die Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaft angesehen. Er hat darauf hingewiesen, dass, während wir die Natur als etwas Wertfreies betrachten, in den Kulturerscheinungen stets Werte verkörpert sind, um derentwillen sie gepflegt und erhalten werden. Im Gegensatz zur Natur haften also an den Kulturobjekten stets Werte [34]. Die Kultur definiert Rickert als die »Gesamtheit derjenigen Vorgänge, in denen irgendein von Menschen anerkannter Wert verkörpert» ist [35]. Die Arbeit des Forschers erfordert

also hier, wie Rickert annimmt, notwendig eine wertbeziehende Haltung, aber nicht eine eigene wertende Stellungnahme — ein Unterschied, der für Rickert konstitutiv und grundlegend ist. Dabei setzt Rickert die absolute Geltung eines für alle Zeiten und Menschen giltigen Wertsystems voraus. Daher sind die Kulturwissenschaften in Rickerts Augen diejenigen Wissenschaften, die sich von den Naturwissenschaften einmal formal durch ihre individualisierende Begriffsbildung und ferner material durch ihre wertbeziehende Einstellung unterscheiden. Damit erhebt sich das Problem, ob es Rickert durch die Unterscheidung von wertfreier Naturwissenschaft und wertbeziehender, aber nicht selbst wertender Kulturwissenschaft geglückt ist, beide Wissenschaftskreise auseinander zu halten und deren Selbständigkeit dabei doch voll zu wahren. Auch die Kulturwissenschaft ist bei Rickert, wie sich aus unserer Darlegung ergibt, eine streng beweisbare, allgemein giltige Wissenschaft.

Auch diese Kennzeichnung der Kulturwissenschaft liegt ganz auf Kants Linie und führt sachlich nicht über ihn hinaus. Sie beruht, wie wir zeigen wollen, im Grunde darauf, auch die Kulturwissenschaft nach dem unmittelbaren Vorbilde der Naturwissenschaft zu konstruieren, um ihr den gleichen Grad objektiver Wahrheit und strenger Beweisbarkeit wie der Naturwissenschaft zu verleihen und ihr damit einen festen Platz im Reich der Erkenntnis zu sichern. Rickerts Versuch, die Sphären von Sein und Wert dadurch zu versöhnen, dass zwischen ihnen ein Gebiet angenommen wird, in dem »das, was objektiv gilt, in irgendeiner Weise zugleich das ist, was im höchsten Sinne real existiert», scheitert nämlich an seinen eigenen Voraussetzungen, dass das Seiende als solches nichts mit Werten zu tun hat und ausserdem die Werte in keiner Weise auf die Seinssphäre selbst hinweisen. Erkennt somit auch der Kritizismus im Gegensatz zum Positivismus die Notwendigkeit an, überhaupt die Werte innerhalb des Rahmens der Philosophie zu berücksichtigen und sie dort anzusiedeln, so weist er ihnen auch nur in einer ausserhalb der Wirklichkeit, aber doch innerhalb des Weltganzen liegenden Sphäre ihre Wohnstätte an. Damit begegnet sich aber in der Sache auch diese Philosophie ganz mit dem Positivismus, und zwar in der *unbedingten Anerkennung einer sinn- und wertfreien Wirklichkeit.* Es ist jedoch unseres Erachtens widersinnig, alles über die sinnliche und greifbare Wirklichkeit Hinausgreifende als »unwirklich» zu bezeichnen, Welt und Wirklichkeit weit von einander zu trennen und die Werte nur der Welt, aber nicht der Wirklichkeit zuzurechnen [36]. Nur mittels der strengen, aber sachlich unhaltbaren Trennung des »real Seienden» und des »irreal Geltenden» konnte Rickert diese Sphäre ausschliesslich dem Forscher, die Region der atheoretischen Werte aber allein dem ausserwissenschaftlichen Leben vorbehalten. Damit war aber der Wissenschaftler in den erkennenden und nur wertbeziehenden Forscher und in den wertenden Menschen zerteilt, die Einheit der Persönlichkeit vollständig

aufgehoben und der Gelehrte ganz im Sinne Kants nur als erkennendes Wesen hingestellt, d. h. auf die Ausübung der Verstandesfunktion reduziert. Die Berechtigung dieser Auffassung hängt jedoch grade davon ab, ob tatsächlich

1. Sein und Sollen ganz getrennte Sphären darstellen,
2. ob die Werte wirklich ausserhalb des Seins stehen, und
3. ob sich wertbeziehendes Denken und eigene Wertung — sei es theoretisch, sei es praktisch — überhaupt von einander sondern lassen.

Alles dieses ist aber, wie wir im Prinzip schon in unsrer Kantanalyse nachgewiesen zu haben glauben, zu verneinen; denn Rickert hatte eben, um die Kulturwissenschaft als Wissenschaft konstituieren zu können, schon alles das vorausgesetzt, was erst mittels einer klärenden Analyse genau hätte geprüft werden müssen. Es lässt sich jedoch auch aufzeigen, dass Rickerts Werttheorie selbst an seine Zeit gebunden ist. Dazu noch einige kurze Bemerkungen.

Die von Rickert vorausgesetzte allgemeine Wertbeziehung eines Kulturzeitalters entspricht selbst dem bürgerlichen Ideal einer allgemeinen Bildung, wie es schon in der Renaissance wurzelt und die Geisteshaltung des Bürgertums im 19. Jahrhundert charakterisiert [37]. Tatsächlich war aber die von Rickert als selbstverständlich angenommene Kultureinheit wohl damals noch der dogmatische Glaube eines selbstgefälligen Bürgertums, aber doch schon in seiner Periode längst zerfallen: die Bildung des Bürgertums und das Bildungsideal des vierten Standes bildeten schroffe, sich feindlich gegenüberstehende Mächte; das Bildungsideal des Protestantismus und das des Katholizismus begegneten sich wohl in der Bejahung eines religiösen Weltbildes, waren aber im übrigen nicht minder verschiedene Geisteseinstellungen, von anderen Gegensätzen ganz zu schweigen [38]. Selbst von Rickerts Ausgangspunkten her müsste man also *mehrere ganz verschiedene Kultureinheiten und damit auch viele Wertbeziehungsmöglichkeiten* prinzipiell anerkennen, womit sich die Möglichkeit einer einzigen, für jeden Forscher in gleicher Weise gegebenen und unbedingt verbindlichen Wertbeziehung vollständig aufhebt.

So zeigt sich auch hier, wie man natürlich auch im einzelnen genau darlegen könnte, dass Rickerts Lehre von dem wohl wertbeziehenden, aber nicht selbst wertenden Forscher nur eine leere Abstraktion darstellt, die grade eine schon gegebene, bestimmte Kultureinstellung voraussetzt. So wie Rickert auf der einen Seite von der Wirklichkeit ganz absieht, sie aber faktisch schon voll voraussetzt, so hatte Kant die Aufklärungsethik verworfen, auf deren Boden er doch in der Sache selbst steht. Hier wie dort liegt das gleiche Verhältnis vor, dass von aussen her die Wirklichkeit nach der Wissenschaft konstruiert wird, statt dass die Wissenschaft erst die wahre Struktur der Wirklichkeit erforscht, um danach die ihr gemässen Erkenntnismethoden zu ermitteln und zu entwickeln. So ist, wie schon

diese Analyse lehrt, in gleicher Weise die formale wie die materiale Abgrenzung zwischen Natur- und Kulturwissenschaft, die Rickert vornimmt, sachlich unhaltbar.

Damit erhebt sich das weitere Problem, ob die von Rickert angewandte Bezeichnung »Kulturwissenschaft» überhaupt glücklich gewählt ist und ob sie die von ihm erstrebte Unterscheidung dieser Wissenschaften dabei klar zum Ausdruck bringt.

Gegen den von Rickert gewählten Namen »Kulturwissenschaft» lässt sich prinzipiell einwenden, dass die Kultur selbst schon die Natur und ihre Gestaltungsformen in sich begreift, sodass es zumindest untunlich und höchst unzweckmässig ist, grade diese Bezeichnung für die Abgrenzung von »Natur- und Kulturwissenschaft» anzuwenden[39]. Jedoch steht diese Ausdrucksweise wiederum mit Rickerts Grundintentionen grade in dieser Beziehung in gutem Einklang, da er ja tatsächlich die Kulturwissenschaft allein nach dem Vorbild der Naturwissenschaft auffasst. Für Rickert aber hat diese Wahl eine tiefere Bedeutung; denn grade dadurch will er sich bewusst von der »Geisteswissenschaft» distanzieren, wo schon im Ausdruck das »wertende» Moment stark anklingt, das aber nach Rickerts Auffassung aus der Wissenschaft überhaupt verbannt sein muss. Welcher Ausdruck konnte aber diese Absicht besser kundtun als der Ausdruck »Kulturwissenschaft»! Denn man spricht von hoher und von niederer, von entwickelter und von unentwickelter, von reifer und von unreifer Kultur usw., womit schon gezeigt ist, dass das Wort »Kultur» selbst wertfrei ist und erst das schmückende Epitheton in uns gewisse positive oder negative Wertvorstellungen wachruft. Die Wertfreiheit der Wissenschaft als theoretische Erkenntnis zu betonen, lag aber grade Rickert unbedingt am Herzen. Dazu kommt noch etwas anderes: Der festen Naturordnung entspricht in seinem philosophischen System die feste, überzeitliche Ordnung der Kulturwerte, ebenso wie sich Bild und Spiegelbild entsprechen. So ist Rickerts Ausdrucksweise tief in seiner Denkweise verankert, die, bezeichnend genug, nur *eine* wert- und sinnfreie Wirklichkeit kennt.

Ganz andere Wege beschreitet die Theorie der Geisteswissenschaft. Schon im Ursprunge ist das geisteswissenschaftliche Denken in einer ganz anderen Welt beheimatet als das kulturwissenschaftliche. Während sich die Theorie der Kulturwissenschaft, wie sie die südwestdeutsche Philosophenschule von Rickert und Windelband vertritt und immer weiter ausgestaltet hat, in der Problemstellung unmittelbar an Kant anschliesst, hat sich die Theorie der Geisteswissenschaft einmal aus der nahen, inneren Beziehung zu Hegels grossartiger geschichtlicher Gestaltschau und aus dem mitfühlenden, liebevollen Verständnis der historischen Welt in der Vielgestaltigkeit ihres unerschöpflichen Formenreichtums in hingebungsvoller Forschungsarbeit allmählich entwickelt[40]. Dieser Unterschied im Ursprung ist aber von weittragender sachlicher Bedeutung. Kants Welt war die

geschichtsferne Welt, Hegels stolzes Gedankensystem aber die Versinnbildlichung einer lebensgesättigten Betrachtungsweise. Dazu tritt etwas anderes: Die Theorie der Geisteswissenschaft ist aus der kritischen Selbstbesinnung über die Prinzipien einer schon vorher in jahrzehntelanger Forschungsarbeit angewandten und erprobten Methode hervorgegangen; sie ist nicht, gemäss der Lehre der südwestdeutschen Philosophenschule von der Kulturwissenschaft, die nachträgliche Uebertragung eines von der Naturerkenntnis entliehenen eingleisigen Wissenschaftsideals auf die ganz anders gestaltete Wirklichkeit des Menschengeistes. Für die geisteswissenschaftliche Theorie ist vielmehr die vorherige genaue, gewissenhafte und zuverlässige Ergründung der Wirklichkeit selbst das Primäre, um die Eigenart der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt erfassen zu können.

Schon der Name »Geisteswissenschaft« ist prägnant und charakteristisch. Er bezeichnet prinzipiell eine Bejahung des *wertenden Verhaltens in der Wissenschaft.* Wenn ich einem Menschen »Geist« zuspreche oder aberkenne, so spreche ich damit bereits ein positives oder negatives Werturteil aus. »Ein Mensch von Geist« charakterisiert stets etwas Auszeichnendes an einem Menschen, ja, mehr als das, nämlich das spezifisch Menschliche überhaupt. Auch wenn ich von dem höheren und niederen Geist eines Menschen spreche, handelt es sich doch immer nur um eine Abstufung positiver Eigenschaften, die eine Wertqualität in sich bergen, also nur um eine graduelle Unterscheidung eines an sich Werthaften. Die Geisteswissenschaften sind daher — in der Formulierung von Dilthey —

1. alle Wissenschaften, die das höhere geistige Dasein des Menschen angehen (Religion, Kunst, Literatur, Ethik), und
2. die Wissenschaften, die das geistige Leben des Einzelnen in bestimmten, geschichtlich erwachsenen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen angehen (Geschichte, Soziologie, Nationalökonomie, Rechtswissenschaft).

Der Name »Geisteswissenschaft« bezeichnet jedoch noch etwas anderes: die Abgrenzung und den Gegensatz zur Natur. Hier gelangt man zu der entscheidenden Feststellung, dass die Welt des Geistes eine qualitative, *schöpferische*, reich strukturierte *geschichtliche* Welt darstellt; aber der mehrpoligen und mehrdeutigen Wirklichkeit kann überhaupt nicht eine eindeutige Erkenntnis genügen; nunmehr treten die Unterschiede zwischen der südwestdeutschen Philosophenschule und den Theoretikern der Geisteswissenschaft deutlich in Erscheinung. Natur und Geisteswelt sind *nicht,* wie man dort annimmt, *ein und dieselbe, sinn- und wertfreie Wirklichkeit,* sondern *zwei im Wesen verschiedene, unvergleichbare Seiten der vollen Lebenswirklichkeit.* So wenig sich jemals Quantitäten zu Qualitäten verdichten, so wenig lassen sich jemals Qualitäten auf Quantitäten reduzieren. Mag der geistige Gegenstand auch des Stoffes bedürfen, um erscheinen zu können, etwa das Gemälde der Leinwand und der Farbe, das Buch des

Papiers und der Druckerschwärze, die Skulptur des Marmors usw., so ist das geistige Gebilde doch selbst etwas gänzlich anderes als die Stoffe, deren es zur Veranschaulichung bedarf. Denn *geistige Erkenntnis ist Wesenserkenntnis.* Mit dieser Unterscheidung der zwei verschiedenen Seinsstrukturen ist doch der Naturwissenschaft alles Recht dort gelassen, wohin sie gehört, der Geisteswissenschaft aber allein die Erkenntnis der schöpferischen Kulturwirklichkeit überantwortet. So wenig, wie wir gezeigt haben, Moral dasselbe ist wie Ethik, so kann auch eine und dieselbe Wissenschaft, soweit sie nur die Naturseite des Menschen betrifft, Naturwissenschaft, soweit es sich aber um eine schöpferische Ausdrucksform des menschlichen Geistes handelt, allein Geisteswissenschaft sein.

Nun vermittelt, wie wir im ersten Teil unserer Untersuchung gezeigt haben[41], das nacherlebende Verstehen den Zugang zur geistigen Welt. Es ist aber, wie wir früher betont haben, an die aktive Mitwirkung aller Seiten unserer Persönlichkeit gebunden und auf sie notwendig angewiesen. Denn der Geisteswissenschaft geht es um das kongeniale Verstehen der schöpferischen Kulturwirklichkeit und unserer Gesamtpersönlichkeit, und zwar gleichzeitig in unserer Eigenschaft als denkender, fühlender und wollender Wesen. Nun ist uns das Verstehen nur mittels des Mediums des Erlebens zugänglich. Der Gehalt von dem aber, dessen wir erst im Erleben innewerden, kann deshalb nicht schon vorher mittels des Verstandes erschliessbar und konstruierbar sein. Aus diesen Gründen ist jede Theorie dieser Art grundsätzlich verfehlt, weil ihr Ansatzpunkt unrichtig ist. Das Verstehen setzt, wie wir gezeigt hatten, uns selbst in unserer Eigenschaft als fühlende, denkende und wollende Wesen in Bewegung; weil das Verstehen nur aus unserem Erlebniszusammenhang heraus möglich ist, ist es dort ausgeschlossen, wo wir unsere Individualität ertöten, statt sie nach ihrem eigenen Gesetz zu entfalten. Hierin liegt nun auch der tiefere Grund dafür, dass der Gelehrte als *nur erkennendes Verstandeswesen* überhaupt nicht in einen geistigen Sachverhalt eindringen kann; er muss die Welt von aussen her verstandesmässig aufbauen, er darf nur eine einzige wertfreie Wirklichkeit kennen, und er muss infolgedessen die Werte entweder überhaupt aus der Wirklichkeit verweisen oder aber sie in einer »irrealen» Geltungsphäre jenseits dieser Welt ansiedeln. Daher rührt auch die vollständige Lebensfremdheit dieser Lehren. Da in das Erleben, in dem wir uns in unserer eigenen Welt überhaupt erst des Erkenntnisgegenstandes bewusst werden, alle Funktionen unserer Persönlichkeit eingehen, sind sie *nicht nur eine konstitutive Voraussetzung für die Entstehung des Erkenntnisgegenstandes, sondern das Resultat unserer Erkenntnis trägt mit die Struktur unserer Persönlichkeit*[42]. Und in diesem grundverschiedenen Verhältnis von Subjekt und Objekt in Natur- und Geisteswissenschaft liegt nun, logisch gesehen, auch der entscheidende Unterschied dieser zwei gänzlich anders gearteten Seinssphären der vollen Lebenswirklichkeit.

Alles Verstehen beruht nach der einstimmigen Erkenntnis der Theorie der Geisteswissenschaft auf dem Teilhaben an der geistigen Welt [43]; dieses Teilhaben an ihr schliesst aber gleichzeitig ihre Anerkennung ein; und diese Anerkennung der Idee einer geistigen Schöpfung macht ihre *wertfreie* Betrachtung prinzipiell unmöglich. Dabei muss aber, wie es Edith Landmann treffend formuliert, »das Ethos des Subjekts demjenigen des Objekts wahlverwandt sein» [44]. So wenig, wie sie ausführt, ein orthodoxer Liberaler das Mittelalter richtig verstehen kann, so wenig ein orthodoxer Thomist die Börse. Die in diesen Fällen begangenen Irrtümer resultieren aber nicht daraus, dass jemand überhaupt wertet, sondern nur daraus, dass er in Bezug auf den zu erkennenden Gegenstand von einem falschen Standorte her wertet. Da jedoch alles Werten aus den letzten Tiefen unserer Persönlichkeit quillt, also selbst notwendig unsere innere, liebevoll-verstehende Teilnahme an dem zu bewertenden Gegenstand der geistigen Welt voraussetzt, schliesst jede Wertbeziehung auch gleichzeitig eine eigene Wertung ein. Denn der Wert selbst ist *das Urphänomen der geistigen Welt an sich,* taucht erst in ihr auf und macht sie uns überhaupt erst verständlich. Je mehr es uns nun gelingt, in unermüdlichem Streben, in tiefgreifender Selbstanalyse unser Wesen zu verstehen, und unsere Persönlichkeit gestaltend zu formen, unsere Wertkonstellation zu erfassen, die Wahlverwandtschaft unserer Wertstruktur mit dem zu erkennenden Gegenstand gewissenhaft zu ermitteln, desto richtiger und tiefer motiviert wird unser Werturteil sein. Denn man kann nur dann, wie es Edith Landmann vorzüglich und überzeugend ausdrückt, »Werte verstehen, wenn man zu ihnen steht» [45]. Hierin liegt ein weiterer, grundsätzlicher und wesentlicher Unterschied zwischen aller Natur- und Geisteswissenschaft.

Nun ist alle geisteswissenschaftliche Erkenntnis wohl *persönlichkeitsbedingt,* aber damit *keineswegs subjektiv,* da die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise lediglich für die Naturwelt zutrifft. Allgemeingiltigkeit ihrer Erkenntnisse ist ihr versagt, weil die Allgemeingiltigkeit nur durch die Auslöschung der Persönlichkeit erkaufbar wäre, die *grade selbst die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit der Geisteswissenschaft darstellt.* Es gehorcht jedoch auch unser Geist seiner eigenen strengen Gesetzlichkeit. Das überzeitliche Verstehen setzt voraus, dass es a priori eine überall identische Struktur unseres Geistes gibt, dass in uns allen ein gleiches Gerüst unseres Geistes keimhaft angelegt ist. Das Sichselbstverstehen und das Fremdverstehen führt uns über die enge Grenze unserer Persönlichkeit weit hinaus und gebiert etwas Neues, eine »Vermählung von Subjekt und Objekt, eine Synthese zweier Lebensgebilde». Mit der Differenzierung, Reife und Bewusstheit unserer Persönlichkeit vertieft, läutert und klärt sich diese gleichzeitig auch selbst. Die Möglichkeit, uns der Welt in uns und der schöpferischen Kulturgestaltung um uns zu vergewissern, legt den Schluss nahe, dass zwischen uns und der uns umschlies-

senden Seinswirklichkeit eine innere, nahe Seelenverwandtschaft vorliegt. Schliesslich vermag auch die Geisteswissenschaft nicht auf allgemeine Begriffe zu verzichten, wo aber — und auch das ganz im Gegensatz zur Naturwissenschaft — »erst der allgemeine Begriff jedesmal die Erfassung der Tatbestände voraussetzt, die im Begriff zusammengenommen werden sollen» [46]. Hierbei bewegt sich aber notwendig alle geisteswissenschaftliche Erkenntnis — formallogisch gesehen — in einem Zirkelschluss, da ich erst aus dem Geist verstehen kann, was ich schon im Geiste besitze. Vermag uns auch die geisteswissenschaftliche Erkenntnis, was in tiefen inneren Gründen ihre Ursache hat, kein allgemein-giltiges Wissen zu schenken, so eröffnet sie uns doch unmittelbar den Weg zu unserem Selbst und zu der Formfülle der reichen Welt in uns sowie der Mannigfaltigkeit der Welt um uns.

Die Wirklichkeit unseres schöpferischen Kulturlebens ist mehrpolig, ja unerschöpflich, und daher gestattet jeder geistige Sachverhalt viele Aspekte; es kommt nur darauf an, überhaupt einen Standort zu gewinnen, von dem aus ein immer umfassenderes begreifendes Verstehen für alle Ausdrucksformen der Kulturwirklichkeit möglich ist. In dem unendlichen Strom und Wirbel der Erscheinungen ist die Einheit, Spontaneität und Freiheit unserer Persönlichkeit der ruhende Pol. Wie der Schiffer mit dem Lot die Tiefe des Meeres, der Astronom mit dem Teleskop die Weite des Weltraumes durchmisst, selbst aber auf festen Füssen steht, so muss auch der Philosoph von dem sicheren Standort der Einheit seiner Persönlichkeit aus die bunte, reiche, unendlich vielseitigere Welt der sittlichen Ordnung visieren. Je mehr sich dabei werterfüllte Wirklichkeit und wertempfängliche Geistesstruktur des Menschen finden und sich gleichsam mit einander vermählen, umso sicherer wird und umso höher steht unsere Erkenntnis. Ihr Wahrheitsgehalt ist je nach der Reife unserer Persönlichkeit, die ja selbst einen wohlgeordneten Kosmos darstellen muss, unmittelbar einsehbar und wirkt überzeugend. So zieht sich durch alle Zeiten die gleiche leuchtende Idee: von Plato [47], der in seinen Büchern vom Staate das Gesicht »sonnenähnlich und sonnenklar» nennt, über Plotin [48] mit seinem klassischen Ausspruch *»οὐ γὰρ πώποτε ... τὸ καλὸν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη»* (»Nur weil die Seele selbst schön ist, kann sie das Schöne schauen») bis zu Goethe [49], der diesen Grundgedanken in die edlen Worte kleidet:

»Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»

Noten zu *I. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft* (Theoria, 1942, Häfte 2, S. 156 ff.).

[1] Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften), Leipzig und Berlin 1922, I, S. 116.

[2] Erich Stern, Einleitung in die Pädagogik, Halle 1922, S. 37.

[3] Stern, a. a. O., S. 37.

[4] Arthur Liebert, Max Weber (Preussische Jahrbücher, Dezember 1927), S. 313.

[5] Stern, a. a. O., S. 38.

[6] Werner Sombart, Das Verstehen (Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17.—19. September 1928 in Zürich, Tübingen 1929), S. 211.

[7] Kurt Singer (Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages, Tübingen 1929), S. 244.

[8] Erich Rothacker (Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages, Tübingen 1929), S. 236.

[9] Johannes Volkelt, Die Gefühlsgewissheit, München 1922, S. 81.

[10] Eduard Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 2. Auflage, Leipzig und Berlin 1925, S. 38.

[11] Eduard Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1929), S. 13—23, 26—30.

[12] Herman Nohl, Einführung in die Philosophie, Frankfurt a. M. 1935, S. 85.

[13] Zitiert von Sombart, a. a. O., S. 212 f. Ausserdem vgl. Friedrich Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, S. I ff.

[14] Vgl. A. C. Elsbach, Der Lebensgehalt der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1926.

[15] Elsbach, a. a. O., S. 25 f.

Noten zu *Grundvoraussetzungen für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft* (Theoria, 1942, Häfte 3, S. 218 ff.).

[1] Vgl. meine Untersuchung Herders Ethik im Spiegel der neusten deutschen Zeitkritik (Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1935), S. 40 ff.

[2] Vgl. Friedrich Harms, Die Formen der Ethik (Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1879), S. 75 f.

[3] Vgl. Martin Philippson, Geschichte des Preussischen Staates, Leipzig 1880, I, S. 35.

[4] Vgl. zur Aufklärungsethik Harms, a. a. O., S. 75—84.

[5] Erich Wittenberg, a. a. O., S. 44 f.

[6] Vgl. Alfred Vierkandt, Der geistig-sittliche Gehalt des neueren Naturrechts, Wien und Leipzig 1927.

[7] Siegfried Behn, Sein und Sollen, Berlin und Bonn 1927, S. 70 f.

[8] Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant, Berlin 1876, S. 233.

[9] Immanuel Kant, Inselausgabe (Grossherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe), Moralische Schriften, V. S. 41 ff., 47.

[10] Kant, a. a. O., S. 16.

[11] Harms, Philosophie, a. a. O., S. 236.

[12] Kant, a. a. O., S. 50.

[13] Kant, a. a. O., S. 50 ff.

[14] Kant, a. a. O., S. 9 ff.

[15] Harms, Philosophie, a. a. O., S. 238.

[16] Kant, a. a. O., S. 212.

[17] Herman Nohl, Einführung in die Philosophie, Frankfurt am Main, 1935, S. 99.

[18] Nohl, a. a. O., S. 98.
[19] Vierkandt, a. a. O., S. 18.
[20] Behn, a. a. O., S. 168.
[21] Nohl, a. a. O., S. 99.
[22] A. L. Kym, Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen, Zürich 1854, S. 1 ff.
[23] Vgl. meine Ausführungen in »Theoria», 1942, häfte 2, S. 164.
[24] Theoria, a. a. O., S. 164.
[25] Theoria, a. a. O., S. 166 f.
[26] Eduard Spranger, Lebensformen, 2. Aufl., Halle 1921, S. 107—248, und Erich Stern, Jugendpsychologie, Breslau 1923, S. 22.
[27] Nohl, a. a. O., S. 100.
[28] Nohl, a. a. O., S. 101.
[29] Vgl. Elof Åkesson und Erich Wittenberg, Werner Sombart und Max Weber (»Lychnos», 1940), S. 86—90.
[30] Ernst Simon, Das Werturteil im Geschichtsunterricht, Leipzig und Berlin 1931, S. 10.
[31] Vgl. Waldemar Mitscherlich, Wirtschaftswissenschaft als Wissenschaft (Schmollers Jahrbuch, 50. Jahrgang, 3. Heft, 1926), S. 53 ff.
[32] Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, München und Leipzig 1921, S. 136—142.
[33] Becher, a. a. O., S. 156—164, und Mitscherlich, a. a. O., S. 54—56, 60.
[34] Erich Stern, Einleitung in die Pädagogik, Halle 1922, S. 28 f.
[35] Vgl. Simon, a. a. O., S. 12.
[36] Vgl. Michael Wittmann, Die moderne Wertethik, Münster i. W. 1940, S. 138 ff.
[37] Simon, a. a. O., S. 14 f.
[38] Vergl. die genaue Darstellung bei Erich Wittenberg, Bebels Bildungslehre in systematischer Darrstellung, Berlin 1933, hauptsächlich S. 7—103.
[39] Vgl. Stern, Einleitung, a. a. O., S. 29.
[40] Vgl. Albert Dietrich, Wilhelm Dilthey und die Geschichte (Europäische Revue, 10. Jahr, Heft 3, Stuttgart und Berlin, 1934), S. 142 ff.
[41] Vgl. Theoria, a. a. O., S. 156 ff.
[42] Vgl. Theoria, a. a. O., S. 164.
[43] Vgl. Theoria, a. a. O., S. 165.
[44] Edith Landmann, Wissen und Werten (Schmollers Jahrbuch, 54. Jahrgang, 2. Heft, München und Leipzig 1930), S. 100.
[45] Landmann, a. a. O., S. 102 f.
[46] Stern, Einleitung, a. a. O., S. 52 f.
[47] Platon, Bücher vom Staate, VI. Buch.
[48] Plotinos, herausgegeben von Porphyrios, Enneade, I. Abt. 6, 9 (nach der Ausgabe von Creuzer, Oxford 1835).
[49] Goethe, Zahme Xenien III und, etwas modifiziert, Farbenlehre, Einleitung. Vgl. auch Marcus Manilius, Astronomica II 115 (nach der Ausgabe von Scaliger, Leyden 1600):

»Quis coelum possit nisi coeli munere nosse
et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?»

DISCUSSIONS.

Le statut logique des propositions impératives. Par *Adrien Ledent.*

»Theoria» a publié plusieurs études sur le statut logique qu'il convient, ou qu'il ne convient pas d'accorder aux propositions impératives. Nous avons consulté notamment les travaux de MM. K. Grue-Sörensen, Alf Ross et J. C. Jensen [1].

Vouloir introduire d'emblée des P.I. [2] dans une structure logique, c'est se condamner à rencontrer tôt ou tard le problème des rapports de la pratique, de la pensée et de l'action, des idées claires et des idées confuses.

Il faut d'abord prendre position sur cette question préalable. Les règles de la logique formelle ne peuvent s'appliquer telles quelles dans le domaine de la pensée pratique. En effet, la P.I. est une action, ou tout au moins un appel direct à l'action. Donner un ordre, c'est agir, ou tenter d'agir par personne interposée. Toute P.I. peut être remplacée par une action: »Si je donne l'ordre de fermer la porte et que personne ne m'obéit, il ne me reste qu'à fermer la porte moi-même.»

La P.I. suppose toujours deux interlocuteurs au moins: celui qui ordonne et celui à qui l'on ordonne. Les propositions énonciatives, au contraire, ne sont pas nécessairement liés à l'esprit qui les pense. Leur valeur logique en est théoriquement indépendante.

Les P.I. ont cependant un comportement logique qui rappelle celui des propositions ordinaires. Il y a quelque chose de commun entre le syllogisme régulier et celui où entrent des P.I.: Faites ce que A commande! A commande d'ouvrir la porte. Ouvrez la porte!

Ce rapport de similitude mérite d'être étudié. Il ne peut l'être sans une détermination précise des rapports de la morale et de la logique formelle.

---

[1] K. Grue-Sörensen — Imperativsätze und Logik — Theoria vol. V. 1939, part. II. Alf. Ross — Imperatives and Logic — Theoria vol. VII, 1941, part. I. J. C. Jensen — Ethical propositions and their foundation, some remarks — Theoria vol. VII 1941, part. II.

[2] propositions impératives.

I. — Rapports de la morale et de la logique formelle.

Le problème serait moins ardu s'il s'agissait de la logique générale. Comme il y a une »logique» des sentiments et des passions, dont le bases sont données par la psychologie et par la sociologie, il y aurait une »logique» de la morale, qui ne serait d'ailleurs pas très différente dans son objet et dans ses méthodes.

Quand il s'agit d'appliquer aux jugements moraux des procédés de la logique formelle, le problème est plus complexe. La logique formelle fait totalement abstraction du contenu des propositions pour ne retenir que leur forme. Elle confère à ces propositions une valeur indépendante de l'esprit qui les pose. Il arrive que nous ne puissions pas déterminer actuellement cette valeur. Mais celle-ci est considérée comme totalement indépendante des conditions dans lesquelles la proposition est formulée.

Les P.I. se présentent dans des conditions fort différentes. La valeur et la signification que nous pouvons leur attribuer sont fort variables. Un même ordre n'a pas le même sens lorsqu'il est prononcé par des lèvres différentes. Et, chez le même individu, des conditions psychologiques diverses donnent au même ordre une tonalité différente. Les recrues à l'exercice savent fort bien que le »Garde à vous!» de l'adjudant instructeur porte le reflet de son humeur intérieure. Les enfants et les élèves aussi connaissent et exploitent fort bien ces nuances d'expression de l'autorité. Au point de vue psychologique, les P.I. sont relatives au lieu, au moment et à l'esprit qui les conçoit. Elles constituent en somme autant de cas d'espèce. Tous ces caractères les opposent aux propositions de la logique formelle.

En va-t-il autrement lorsqu'il s'agit de normes, de commandements impersonnels qui n'émanent pas, semble-t-il, d'une autorité personnelle? Souvent la loi morale prend la forme d'une P.E.[1]. La formule juridique: »L'égalité est l'âme des partages» en est un exemple. Elle signifie, en réalité: »L'égalité *doit* être l'âme des partages.» Comme le fait très bien remarquer M. Alf Ross, la distinction entre les P.I. et les P.E. n'a rien à voir avec la forme grammaticale dans laquelle elles s'expriment. Une P.I. peut fort bien prendre l'apparence d'une P.E. C'est là un procédé cher à La Bruyère et à tous les moralistes descriptifs.

La P.I. impersonnelle, que nous appellerons plus brièvement la *norme*, donne une impression de fixité et de stabilité plus grande que la P.I. individuelle. C'est le cas notamment de la norme juridique:

Tous les meurtriers sont punis de mort
Cet homme est un meurtrier
Donc, cet homme sera puni de mort.

Ce syllogisme juridique est voisin du syllogisme de la logique for-

[1] proposition énonciative.

melle. Nous pouvons déterminer ici un grand extrême (puni de mort), un petit extrême (homme) et un moyen (meurtrier). Cependant M. Alf Ross dit fort bien que ce pseudo-raisonnement ne correspond nullement à la pratique juridique. Le juge fait plus et mieux que cette inférence toute mécanique. Il apprécie la gravité du crime, il mesure le degré de culpabilité de l'accusé, il fait intervenir les circonstances atténuantes.

Les normes émanent d'un groupe social. Leur signification dépend des conditions sociologiques dans lesquelles elles sont formulées et appliquées. Une même norme peut être diversement interprétée selon les lieux et selon les temps.

La plupart des concepts juridiques ont subi des interprétations diverses. Pour parler d'une activité moins spécialisée, qu'y-a-t-il de plus variable que les règles du savoir-vivre? Et cependant ces règles de la bienséance sont autant de P.I.

Il n'y a donc pas lieu d'établir une différence radicale entre »Imperativsätze» et »Soll-sätze» comme le fait M. K. Grue-Sörensen. Comme toutes les P.I., les normes sociales sont relatives au lieu, au moment et au groupe social qui les formule.

Est-il possible d'intégrer ces propositions telles quelles dans une structure logique? Certainement, non. Il ne peut être question d'appliquer les règles de la logique formelle à des énoncés auxquels nous ne pouvons pas assigner une valeur fixe, un sens clairement défini. Cette impossibilité ne résulte pas, notons-le, du fait que les notions morales qui figurent dans ces raisonnements sont confuses, mais de leur caractère impératif. Un syllogisme portant sur des notions confuses peut être *formellement correct:*

L'obséquiosité est une politesse exagérée
La politesse exagérée est servile
L'obséquiosité est servile.

Dans tout raisonnement, la logique formelle suppose que le principe d'identité est respecté. Elle marque cette exigence en désignant par des symboles fixes les variables propositionelles qui y figurent.

A cet égard, les P.I. ne diffèrent pas des P.E. C'est leur comportement devant le principe de contradiction qui est à l'origine de la difficulté. Il faudrait pouvoir leur appliquer, soit les critères du vrai et du faux, soit des critères différents mais mutuellement exclusifs.

Les chercheurs se sont orientés jusqu'ici dans cette seconde voie. La recherche d'un critère de validité ou de non-validité, de satisfaction ou de non-satisfaction a pour but de placer les P.I. dans une position analogue à celle des P.E. devant le critère du vrai et du faux.

Le critère de validité fait intervenir les considérations qui sortent du cadre de la logique. Quant à la valeur dite de satisfaction, elle ne donne aucune indication sur la valeur de la P.I. proprement dite. Nous en

retiendrons cependant dans la deuxième partie de cette note, la notion du »theme of demand» qui entre dans la structure formelle des P.I.

Il faut plutôt chercher, à notre sens, dans une autre direction. Dans quelles conditions pourrions-nous, directement ou non, appliquer les critères de la logique formelle aux P.I.? Pourquoi les exemples cités plus haut ne forment-ils pas des syllogismes? Parce que la conclusion ne découle pas nécessairement des prémisses. Elle pourrait être remplacée par une action. Dans chacun des exemples considérés, la conclusion peut être remplacée par sa contradictoire. Nous avons connu un officier à qui il arrivait de donner successivement les ordres suivants à sa compagnie au repos: »Rassemblement par quatre! . . . Sur deux rangs! . . . Par quatre! . . .». Et, devant le désordre ainsi créé, il s'écriait: »A-t-on jamais vu pareille bande de bleus!». L'exemple est authentique. Voilà des ordres incohérents, dira-t-on? L'incohérence n'est pas dans les ordres mais dans l'esprit qui les pose. Les ordres ne sont pas incompatibles logiquement — les P.I. n'étant ni vraies ni fausses — mais pratiquement. Le problème est d'ordre moral.

Qu'est-ce qu'une conduite cohérente, une conduite raisonnable? Tout le problème est là. Journellement, nous entendons dire autour de nous: »Il a fait ceci, puis cela, cela ne tient pas debout!». »Elle se prétend économe, et elle achète un chapeau de deux cents francs, quelle contradiction!». Les notions logiques sont invoquées dans une intention nettement morale. Un esprit cohérent ou raisonnable est celui dont on peut attendre certaines réactions logiquement prévisibles. C'est un homme dont la conduite stable permet aux autres de se reposer sur lui. Quand il dira, par exemple: »Faites ce que A commande!» et que A commande d'ouvrir la porte, il ne donnera par l'ordre de la fermer. C'est, littéralement parlant, »l'homme sur lequel on peut compter.»

Qu'on la nomme sincérité, loyauté, pondération, cette qualité est une valeur morale qui tend à clarifier la conduite humaine, à y introduire certaines formes logiques. L'application des règles logiques aux P.I. est donc liée à une attitude morale déterminée, celle le la conduite cohérente. Lorsque l'esprit de l'homme est gouverné par la raison, son comportement traduit la rigueur de ses pensées.

Pour comprendre les actions d'un autre, notre seule ressource est de nous mettre en imagination dans les conditions où il a agi. Lorsque l'acte a été commandé par le subconscient, lorsqu'il est régi par cette foule d'idées confuses que Freud nous montre toujours prêtes à envahir le champ de notre conscience, il ne nous est pas possible de saisir ces mobiles profonds que l'individu ne saisit pas bien lui-même. Mais lorsque l'acte est commandé par ce qu'il y a de plus universel parmi les hommes — par la raison — nous pouvons en apercevoir plus clairement les motifs.

Les mêmes remarques peuvent être faites »mutatis mutandis» au sujet des normes sociales.

On ne peut parler d'une logique des P.I., mais on peut rechercher dans quelles conditions la logique formelle se transpose dans le domaine de l'action. C'est dans cette logique transposée que nous pourrons déterminer le statut »paralogique» des P.I.

Nous traduisons par ce mot l'adjectif »logoid» employé par M. K. Grue-Sörensen dans son étude. Le mot »paralogique» précise bien la situation des P.I. vis-à-vis de la logique formelle. Au point de vue de celle-ci, toute application de ses règles aux P.I. constitue en effet un paralogisme. Les applications des P.I. ne sont valables que dans les limites d'une conduite strictement cohérente, et pour autant que l'on puisse définir celle-ci.

On nous objectera sans doute que personne ne se conduit dans la vie réelle, avec une telle rigueur. Nous répondrons que la morale n'a jamais prétendu peindre *ce qui est*, mais proposer *ce qui devrait être.*

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que la morale rationaliste fût celle qui se prête le mieux aux exigences de la logique formelle?

II. — Recherche du statut paralogique des P.I. [1]

1. — Expression formelle de la P.I.

La P.I. n'est pas une proposition simple. La notion d'un »thème de demande» dont M. Alf Ross fait usage dans son étude est un de ses éléments.

La P.I. est une proposition complexe, dans laquelle interviennent encore d'autres facteurs. Pour pouvoir l'exprimer sous la forme d'une expression logique complexe, il faut y distinguer:

a) une condition ou *raison* qui motive l'ordre formulé par l'ordonnateur [2] Nous la symboliserons par r.

Dans une conduite cohérente, r est un fait qui peut être énoncé sous la forme d'une P.E.:

La porte est ouverte, fermez-la!
Votre semblable est dans la misère, secourez-le!

---

[1] Signification des signes conventionnels:
$\supset$: implication formelle
$\equiv$: équivalence
v : somme logique (disjonction)
&: produit logique (conjonction)
$\sim$: négation
(r): pour toutes les valeurs de r.
(Er): il existe un r pour lequel . . .
Les parenthèses sont remplacées par des points

[2] Nous appelons »ordonnateur» l'individu ou le groupe qui formule la P.I.

Dans une conduite non cohérente, r ne peut se formuler en termes intelligibles susceptibles de vérification. La P.I. correspond alors à des mobiles inconsients et incommunicables. La conduite cohérente suppose donc que r est une P.E. soumise au principe de contradiction:

$$r \equiv \sim \sim r$$

b) L'objet ou le *thème de la demande*, c.à.d. la P.E. qui est vérifiée lorsque l'ordre est exécuté. Nous la symboliserons par p:

La porte est ouverte, qu'*elle soit fermée!*
Votre semblabe est dans la misère, qu'*il soit secouru!*

c) Le désir de l'ordonnateur portant sur le thème de la demande. C'est l'*impératif* proprement dit que nous symboliserons par un point d'exclamation. Ce signe ne traduit pas l'état affectif de l'ordonnateur, mais le fait que celui-ci affirme en lui l'existence d'un désir portant sur le thème de la demande, étant donné la raison. L'expression p! est donc aussi une P.E. que nous supposerons vraie lorsque l'ordonnateur l'affirme:

La porte est ouverte, *je désire* qu'elle soit fermée!
Votre semblable est dans la misère, *la patrie désire* qu'il soit secouru!

d) Un lien entre r et p!

Dans une conduite non cohérente, la valeur de r ne nous permet de rien affirmer au sujet de p! Le même motif est invoqué pour des impératifs contradictoires ou différents. L'ordonnateur ne recourt pas à une valeur déterminée de r pour justifier p! Dans une conduite cohérente, la P.I. s'exprime sous la forme d'une proposition hypothétique:

Si r est vrai, p! est vrai.

La P.I. est formulée chaque fois que r se vérifie. Cela revient à dire que la P.I. peut s'exprimer sous la forme d'une implication formelle:

$$r \supset p!$$

Sous cette forme, la P.I. peut s'insérer dans le raisonnement au même titre qu'une autre implication formelle.

La conclusion sera valable dans les limites où la P.I. a été formulée, c.à.d. qu'elle sera toujours elle-même une P.I. soumise aux exigences que nous avons formulées plus haut. Les P.I. du langage usuel présentent souvent les éléments que nous venons de définir sous une forme elliptique ou sousentendue.

2. — Exemples d'emploi paralogique des P.I.

a) *Expression de l'implication en fonction du produit logique:*

$$p \supset q \,.\equiv:\, \sim .\, p \,\&\, \sim q$$

Transformons cette formule, en y introduisant des P.I., et voyons si elle a encore un sens:

$$r \supset p\,! \equiv:\, \sim .\, r \,\&\, \sim p\,!$$

Si un ordre est formulé en fonction d'une raison déterminée, l'ordre contraire ne peut pas être posé lorsque cette raison est vérifiée.

REMARQUE: L'expression empruntée à la logique formelle devient elle-même, dans cet emploi paralogique, une P.I.: elle exprime une règle de la conduite cohérent:

»Si l'ordonnateur pose la P.I. suivante:

Votre semblable est dans la misère, secourez-le!

Il ne peut, ensuite, nous ordonner de ne pas secourir notre semblable lorsqu'il est dans la misère.»

Il en est de même dans les exemples suivants.

b) *Expression de l'implication en fonction de la somme logique:*

$$p \supset q \,.\equiv.\, \sim p \vee q$$
$$r \supset p\,! - .\, \sim r \vee p\,!$$

Si un ordre est formulé en fonction d'une raison déterminée, ou l'ordre est donné, ou la raison est fausse.

c) *Principe de transposition:*

$$p \supset q \,.\equiv.\, \sim q \supset \sim p$$
$$r \supset p\,! \equiv .\, \sim p\,! \supset \sim r$$

Si un ordre est donné en fonction d'une raison déterminée, l'ordre contraire implique la fausseté de la raison.

3. — Quelques exemples d'application.

Nous allons essayer d'appliquer les principes que nous avons posés à quelques raisonnements contenant des P.I., et notamment à ceux qui sont cités dans les travaux que nous avons consultés.

a) Benimm dich ordentlich!
Zum Sich-benehmen gehört auch die Art und Weise des Essens;
Iss ordentlich! [1]
Nous traduisons, en donnant aux P.I. la forme $r \supset p\,!$
Dans ta conduite, observe les règles de la politesse!
Par conduite, on entend aussi la façon de manger.

[1] K. Grue-Sörensen in »Theoria» vol. V. 1939, part. II, p. 195.

Quand tu manges, observe les règles de la politesse!

Nous avons ici un raisonnement en forme de syllogisme de la troisième figure. Une des prémisses est impérative et l'autre énonciative. La conclusion est impérative:

$$r \supset p! : \supset : r \supset s . \supset . s \supset p!$$

b) Tue nicht anderen an, was du nicht möchtest, das andere dir antun!
Du möchtest nicht bloss als Mittel der Zwecke anderer behandelt werden
Behandle nicht andere bloss als Mittel deiner Zwecke! [2]

Si tu ne veux qu'on te fasse quelque chose, ne le fais pas à autrui!
Tu ne veux pas que les autres t'emploient comme un moyen en vue de leurs fins
Si tu ne veux pas que les autres t'emploient comme un moyen en vue de leurs fins, ne les emploie pas comme un moyen en vue de tes fins.

$$r \supset p! : \supset : r \supset s . \supset . s \supset p! \text{ (voir a)}$$

c) Behandle alle Menschen als deinesgleichen!
Cajus ist ein Mensch
Behandle Cajus als deinesgleichen! [3]

Dans tes rapports avec les hommes, traite-les en égaux!
Caïus est un homme
Dans tes rapports avec Caïus, traite-le en égal!

$$r \supset p! : \supset : s \supset r . \supset . s \supset p!$$

(syllogisme de la première figure)

d) Keep your promises!
This is a promise of yours
Keep this promise! [1]

Si vous faites une promesse, tenez votre engagement!
Ceci est une de vos promesses, tenez votre engagement!

Nous avons ici deux P.I. dont la première a pour raison une P.E. uni-

[1] Ibid. p. 197.
[2] Ibid.
[3] Alf Ross in Theoria 1941, Vol. VII, part. I., p. 55.

verselle et la seconde la P.E. particulière correspondante. Les raisons sont dans un rapport de subalternation:

$$(r)\, r \supset p! \,.\supset .\, (Er)\, r \supset p!$$

e) *Raisonnements ne comportant que des P.I.*

MM. Grue-Sörensen et Alf Ross donnent des exemples de pareils »raisonnements», qui se ramènent au type suivant:

Love your neighbour as yourself!
Love yourself!
Love your neighbour! [1]

Dans les types d'inférence que nous venons d'analyser, une des prémisses seulement est impérative. La déduction s'opère sur la raison, l'ordre formulé restant identique à lui-même dans la prémisse impérative et dans la conclusion.

Tout l'élément logique de la P.I. est en effet rejeté dans la raison et dans le thème de la demande. Ce dernier, considéré en lui-même, ne joue aucun rôle dans la P.I. Il nous permet seulement de définir ce que sont deux P.I. contradictoires et de les éliminer d'un raisonnement cohérent:

$$\sim p! \vee p!$$

Considéré dans la P.I., le thème de la demande ne permet aucune inférence. Il fait intervenir un »futur» qui ne dépend pas uniquement de la volonté de l'ordonnateur. Il n'y a, même dans une conduite cohérente, aucune incompatibilité, aucune affinité entre des thèmes de demande non contradictoires.

Tel est le cas du »raisonnement» qui nous est proposé plus haut. Il se ramène en définitive à l'affirmation simultanée de deux P.I. différentes. La relation »as» qui figure dans la première prémisse, est intraduisible dans le langage logique. On pourrait cependant formuler cette inférence d'une manière légèrement différente:

L'amour de soi-même doit se doubler de l'amour du prochain.
Aime-toi toi-même!
Aime ton prochain!
On aurait alors un raisonnement de la forme:

$$p \supset q \,.\supset .\, p! \supset q!$$

Il faudrait donc admettre comme postulat de la conduite cohérente le principe suivant:

»Lorsqu'un thème de demande contient une implication, les P.I. correspondant aux termes de l'implication s'impliquent mutuellement.»

[1] Ibid. p. 56.

En étendant cette convention aux autres relations logiques (produit et somme logique, etc.) on pourrait construire d'autres raisonnements ne contenant que des P.I. Le type d'inférence qui semble le plus usité est cependant celui qui porte sur la raison des P.I. C'est lui qui importe le plus à nos fins pratiques: »Etant donné une raison invoquée par l'ordonnateur, quelle sera son attitude devant les conséquences qu'on en peut logiquement tirer?».

Adrien Ledent.

Gebot und Pflicht. Bemerkungen zu Manfred Moritz in Theoria VII, S. 219 ff. Von *Sverre Klausen.*

Moritz will beweisen, dass das moralische Gesetz nicht als echtes Gebot aufgefasst werden kann und dass der imperative Charakter der Ethik darum wegfällt. Er geht dabei von dem Satze aus, dass beim Gebot zwei Subjekte beteiligt sind, das gebietende und das, an welches das Gebot gerichtet ist. Seine Beweisführung ist folgende. Es ist charakteristisch für die ethischen Gesetze, dass sie unbedingt gebieten, dass sie ein unbedingtes Sollen enthalten. Nun kann man auf die Frage, warum man den ethischen Imperativ befolgen soll — seiner Auffassung nach, die Begründungsfrage der Ethik — nicht auf die Zwecke des gebietenden Subjekts hinweisen. Denn die echte Befolgung des Gebots setzt Nicht-Koinzidenz der Zwecke voraus: bei echter Befolgung befolgt man das Gebot nur, um eigene Zwecke zu erreichen. Auf den Zweck des »gebotnormierten» Subjekts kann man auch nicht hinweisen, weil ein solcher Hinweis nur ein bedingtes Sollen begründen kann: man soll so handeln, wenn man den Zweck erreichen will. Wenn das gebotnormierte Subjekt aber die Handlung ausführt, weil es das Gesolltsein dieser Handlung *von sich aus* intendiert, dann hat man es wieder, wie im ersten Fall, nicht mit einer echten Befolgung des Gebots des anderen Subjekts zu tun. Da die imperative Ethik vom Gedanken ausgeht, dass das gebotnormierte Subjekt durch das Gebot des anderen Subjekts zur Handlung veranlasst wird, so ist die imperative Begründung der Ethik auch für den letzten Fall aufgehoben. Wenn weiter das Gesolltsein, wie im letzten Fall, vom gebotnormierten Subjekt selbst intendiert wird, so heisst dies, dass das Gesolltsein das Ziel ist, auf welches sich der Wille des Subjekts von selber richtet. Damit hat es den Charakter eines Wertprädikats angenommen. Weil die gesollte Handlung als Wert erlebt wird, wird sie gewollt. So weit Moritz.

Hier wird also das Ergebnis von Moritz' Kritik der imperativen Ethik erstens als ein negatives: die Aufhebung dieser Ethik, dann zweitens als

ein positives: die Begründung der Moral in einem Werterlebnis, dargestellt. Um diesen letzteren Punkt zu behandeln, so kann es nicht richtig sein, dass die Begründung der Moral in der Einsicht zu suchen ist, dass die gesollte Handlung als Wert erlebt wird. Denn wenn dies richtig wäre, würde nach Moritz' eigener Beweisführung nur ein bedingtes Sollen herauskommen: wenn man das durch die Handlung hervorgebrachte Werterlebnis will, soll man so handeln. Zur Pflichtvorstellung gehört aber die Vorstellung eines unbedingten Sollens, das behauptet ja auch Moritz. Es gelten hier die Kantischen Worte: »Wo ein Objekt des Willens, hier ein Wert, zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich wenn oder weil man dies Objekt will, soll man so oder so handeln»[1]. Das Erlebnis des moralischen Wertes ist nicht der Bestimmungsgrund des moralischen Willens. Denn dies Erlebnis ist selbst nur möglich vermittelst der Bestimmung des Willens durch das unbedingte Sollen. »Es hat nichts einen Wert» heisst es bei Kant, »als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt»[2]. Nur durch das Sollen als Motiv bekommt die Handlung moralischen Wert. Da das unbedingte Sollen den moralischen Wert begründet, so kann es also nicht, wie Moritz meint, von dem Resultat der Befolgung dieses Sollens (dem Erlebnis des moralischen Wertes) aus begründet werden. Daraus folgt weiter, dass die Begründung dieses Sollens und nicht, wie M. es meint, die der Gebotsbefolgung die eigentliche Begründungsfrage der Ethik ist.

Wenn Moritz, um zur Behandlung des ersten beanspruchten Resultats seines Angriffs auf die imperative Ethik überzugehen, die imperative Ethik aufgehoben zu haben glaubt, so ist das bedingt von der Auffsasung, dass zu Gebot und Gebotsbefolgung zwei Subjekte nötig sind. In diesem Falle — darin hat Moritz recht — wird der imperativische Charakter der Ethik nicht aufrechtzuerhalten sein. Er gestattet aber selbst ein Sollen und eine Befolgung des Sollens in demselben Subjekt, das heisst ja, dass Gebieter und Gebotnormierter dieselbe Person ist. Auch bei Kant, dem philosophischen Begründer der imperativen Ethik, ist dasselbe der Fall, nur wird dann der Mensch in verschiedenem Sinne gedacht, das eine Mal als zur »Sinnen-» das andere als zur »Verstandeswelt» gehörig. Da Moritz sich wiederholt mit der Kantischen Begründung der Ethik beschäftigt, so sei es mir gestattet, den Weg, den die Kantische Begründung nimmt, kurz anzudeuten. Der Wille ist bei Kant der Schauplatz, wo beide »Welten», die Verstandes- und die Sinnenwelt, mit ihren verschiedenen Gesetzgebungen, die der Freiheit und die der Natur, beim Menschen zusammentreffen. Als zur Verstandeswelt gehörig ist der Mensch Gebieter, als Sinnenwesen

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 82—83. (Reclam).
[2] Grundlegung S. 73.

»Gebotnormierter». Das Tier unterliegt ausschliesslich der Gesetzgebung der Natur. Um hier die Schillersche Darstellung zu benutzen: »Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bei dem Tier ebenso notwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung und Empfindung auf den äusseren Eindruck erfolgt. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo ein Ring notwendig in den anderen greift. Bei dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nämlich der Wille ... Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille steht unter zwei Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will» [1]. Und so sind nach Kant unbedingte Gebote, d. h. kategorische Imperative und dadurch die Begründung der Ethik möglich, wenn nämlich »über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen Willen hinzukommt, welche die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält» [2].

Noch einige Worte zur Erläuterung dieser Kantischen Sätze. Vom »unteren» (tierischen) »Begehrungsvermögen» unterscheidet Kant das »obere» d. h. den Willen. Im Willen wird das Begehrungsvermögen als von der Vernunft bestimmt gedacht. Denn der Wille ist »das Vermögen nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln». Und da weiter »zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft» (Grdleg. a. a. O. S. 45). Wie im Theoretischen so ist also auch im Praktischen das Gesetz oder die Regel »jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt» [3]. Da beim Menschen die Vernunft nicht ausschliesslich der Bestimmungsgrund des Willens ist, so ist die praktische Regel hier ein Imperativ. Nun kann der Wille dem unteren Begehrungsvermögen gestatten, ihm das Ziel der Handlung, wodurch eine Neigung befriedigt wird, anzugeben. Hier ist der Wille zwar »durch sinnliches Begierden» affiziert (vgl. das Kantcitat oben). Das bedeutet aber natürlich nicht, dass vom moralischen Standpunkt etwas gegen die entsprechende Handlung einzuwenden zu sein braucht. Auch hier schreibt die Vernunft den ausübenden Kräften die Regel zur Erreichung dieses Zweckes vor. Dieser Imperativ ist aber nur bedingt: Wenn du diesen Zweck willst, musst du so und so handeln. Der Wille bestimmt sich nicht nach dem, was er an sich ist, sondern vermittelst ihm zufällig anhängender sinnlicher Triebfedern, die bei den verschiedenen Menschen verschieden sind. Wenn es aber einen unbedingten Imperativ, ein unbedingtes Gebot gibt — wie es wirklich der Fall ist, das gibt ja auch Moritz zu — »so

---

[1] Über Anmut und Würde. Kühnemann: Schillers philosophische Schriften. Philos. Bibliothek. Bd. 103 S. 137 f.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 94. (Reclam).

[3] Kritik der praktischen Vernunft. S. 22. (Recl.).

muss es mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein» (Grdleg. S. 62). Hier sind keine »zufälligen», sinnlichen Triebfedern mit dem Spiele. Wir haben es hier mit der »Idee eines reinen Willens» (vgl. Kantcitat oben) zu tun, der sich ausschliesslich aus dem eigenen Wesen des Willens als praktischer Vernunft betätigt. Als reiner Wille [1] setzt er den bloss sinnlichen Triebfedern »Mass und Verbot» entgegen, ist »die oberste Bedingung der letzteren nach der Vernunft» (vgl. Zitat).

Regeln, die in einem solchen Wesen ihren Ursprung haben, gelten für jeden Willen, d. h. unbedingt. Denn die Vernunft ist ja, objektiv betrachtet, bei allen Vernunftwesen nur eine. Da der kategorische Imperativ, das unbedingte Sollen auch nach Moritz das Kennzeichen der Moral ist, so ist hiermit durch die Begründung dieses Imperativs eine Moralbegründung gegeben.

Sverre Klausen.

Gebot und Pflicht. Entgegnung auf die Bemerkungen von Sverre Klausen. Von *Manfred Moritz.*

Klausen hat in seinem Diskussionsbeitrag meinen Aufsatz »Gebot und Pflicht» einer Kritik unterzogen, auf die ich im folgenden antworten will.

I. Klausen wendet sich gegen meinen vermeintlichen Versuch, die Begründung der Ethik dadurch zu geben, dass das Sollen als Wert aufgefasst wird. Seiner Argumentation liegen offenbar folgende Voraussetzungen zugrunde:

1. dass ich mit der Interpretation des Sollens als Wert eine Begründung der Ethik habe geben wollen,
2. dass meiner Ansicht nach die gesollte Handlung als Wert erlebt wird,
3. dass das moralische Gesetz als Gebot aufzufassen ist,
4. dass meiner Ansicht nach zum Begriff der Pflicht die Vorstellung eines unbedingten Sollens gehöre.

Diese Voraussetzungen macht Klausen im folgenden Satze. Ich habe an den entsprechenden Stellen in Klammern Verweise eingefügt, die auf den entsprechenden Punkt der oben angeführten Voraussetzungen hinweisen. Er sagt: es könne »nicht richtig sein, dass die Begründung (1) der Moral in der Einsicht zu suchen ist, dass die gesollte Handlung (2) als

[1] Dieser reine Wille braucht kein wirklicher Wille zu sein, ist vielleicht nur eine notwendige Idee. Dieser Wille muss aber als Realgrund des unbedingten moralischen Gebots angenommen werden, während das moralische Gebot der Erkenntnisgrund des reinen Willens ist.

Wert erlebt wird. Denn wenn dies richtig wäre, würde nach Moritz' eigener Voraussetzung nur ein bedingtes Sollen (3) herauskommen: wenn man das durch die Handlung hervorgebrachte Werterlebnis will, soll man so und so handeln. Zur Pflichtvorstellung gehört aber die Vorstellung eines unbedingten Sollens (4) das behauptet ja auch Moritz» (S. 272).

Das eigentliche Argument gegen meine Ausführungen ist offenbar dies, dass meine Darstellung inkonsequent ist. Einerseits werde die gesollte Handlung als Wert aufgefasst — was zur Folge hat, dass man nur zu hypothetischen Imperativen kommen könne — andererseits dagegen halte ich am Begriffe des unbedingten Sollens fest. Darin liege ein Widerspruch.

Ich untersuche nun in der gleichen Reihenfolge wie oben die Voraussetzungen der Klausen'schen Argumentation.

ad 1. Mit der Interpretation des Sollens als Wert habe ich keine Begründung der Ethik geben wollen. Was ich gesagt habe, ist vielmehr dies: *wenn* man auf das Sollen als Beweisgrund rekurriert — und dies ist die einzig mögliche Form für eine imperative Ethik — dann hat dies Sollen einen Wertcharakter angenommen. Ich habe also nur untersucht, ob man einen Imperativ dadurch begründen kann, dass man auf das Sollen als Beweisgrund verweist. Es zeigte sich dann, dass das Sollen — im Falle der Anerkennung eines solchen Beweises — Wertcharakter annimmt und dass dann nicht mehr der Imperativ *als* Imperativ befolgt wird. Die »Befolgung» ist dann nicht mehr eine Gebotsbefolgung. Denn das Sollen mus vorher schon als Wert anerkannt sein.

ad 2. Ich spreche nicht davon, dass die »gesollte Handlung» der Wert ist. Vielmehr spreche ich davon, dass in diesen Fällen das »Gesolltsein» als Wert anerkannt wird, wie dies auch Klausen in seinem kurzen Referat meiner Ausführungen ganz richtig wiedergegeben hat. Klausen hält sich aber nicht an diesen Unterschied, da er wechselweise die beiden Ausdrücke »gesollte Handlung» und »Gesolltsein» gebraucht, wie folgende Stelle aus seinem Diskussionsbeitrag zeigt. Er sagt: »wenn weiter das *Gesolltsein,* . . . vom gebotnormierten Subjekt selbst intendiert wird, so heisst dies, dass das *Gesolltsein* das Ziel ist, auf welches sich der Wille des Subjekts von selber richtet. Damit hat es den Charakter eines Wertprädikats angenommen. Weil die *gesollte Handlung* als Wert erlebt wird, wird sie gewollt.» (S. 271. Kursiv von mir).

ad 3. Offenbar setzt Klausen stillschweigend voraus, dass das Sittengesetz als Gebot aufgefasst wird. Damit entzieht er meiner ganzen Argumentation den Boden, resp. er stellt sich nicht auf den Boden meiner Argumentation. Dass Klausen an der imperativen Form der Ethik festhält, geht daraus hervor, dass er von bedingtem und unbedingtem Sollen spricht. Streicht man die Voraussetzung einer *imperativen* Ethik, so ist weder der eine noch der andere Begriff anwendbar. Spricht man nicht mehr von einem Sitten*gebot,* so kann weder von einem bedingten noch von

einem unbedingten Sollen die Rede sein. Dass aber Klausen dies dennoch tut, zeigt, dass er weiter an der imperativen Form festhält; damit verlässt er den Boden meiner eigenen Beweisführung.

ad 4. Klausen hat hier wiederum, wie in Punkt 2, meine referierende Darstellung so aufgefasst, dass sie meine eigene Anschauung repräsentiere. Das ist jedoch nicht der Fall. In der üblichen Anschauung wird mit dem Begriff der Pflicht die Vorstellung eines unbedingten Sollens verbunden. Das ist aber die übliche Anschauung, nicht meine eigene. Im Gegenteil habe ich ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich der Begriff der Pflicht auch ohne diese Interpretation verstehen lässt (vgl. »Gebot und Pflicht» S. 250 f., S. 256 unter Punkt 3).

Es ist also auch nicht richtig, wenn Klausen sagt: »wenn es aber einen unbedingten Imperativ und ein unbedingtes Sollen gibt — wie es wirklich der Fall ist, das gibt ja auch Moritz zu — . . .» (S. 273). Ich gebe das nicht zu.

Andererseits sagt ja Klausen ganz richtig, dass ich die imperative Form der Ethik ablehne: »wenn Moritz . . . die imperative Ethik aufgehoben zu haben glaubt . . .» (S. 272). — Ich sehe nicht, wie sich dieser Widerspruch in Klausens Darstellung verstehen lässt.

Damit ergibt sich auch ohne weiteres eine Stellungnahme zu dem eigentlichen Argument, dass nämlich meine Darstellung zu Inkonsequenzen führe. Es kommt dadurch zustande, dass von den genannten Voraussetzungen aus meine Aufstellungen kritisiert werden. Nachdem sich aber zeigt, dass diese Voraussetzungen nicht zu Recht gemacht werden, gibt es auch keinen Widerspruch zwischen ihnen und meiner sonstigen Darstellung.

II. Klausen wendet sich dann noch ausserdem gegen meine Ablehnung der imperativen Ethik. Hier ist sein Gegenargument dies, dass man nicht zwei Subjekte bei Gebot und Gebotsbefolgung zu scheiden brauche. Es sei nämlich möglich, dass Gebieter und gebotnormiertes Subjekt in einer Person vereinigt seien.

Ich kann hier Klausens Argumentation nicht zustimmen. Auch wenn man mit Kant übereinstimmte, so lässt sich doch nicht übersehen, dass auch er gezwungen war, zwei Subjekte anzunehmen. Einerseits das empirische, andererseits das noumenale. Macht man aber eine solche Unterscheidung, deren Berechtigung hier nicht zur Diskussion steht, so entsteht die gleiche Frage. Sind die beiden Subjekte streng von einander geschieden, dann gerät man in die gleichen Schwierigkeiten für das empirische, gebotnormierte Subjekt, wie sie im Aufsatz behandelt wurden. Und man hat wiederum *zwei* Subjekte. Für das empirisch-gebotnormierte Subjekte entsteht die gleiche Situation gegenüber dem noumenalen, gebietenden, wie sie auch sonst zwischen einem gebietenden und einem gebotnormierten Subjekt entsteht und mit den gleichen Schwierigkeiten.

Lässt man aber solch eine strenge Scheidung nicht zu: wie will man dann Gebot und Gebotsbefolgung verstehen? Weist nicht sogar auch dies eher auf die Notwendigkeit einer Überwindung der imperativen Ethik hin?

Manfred Moritz.

Positivism and Sociology. By Svend Ranulf.

Dr. Pfannenstill has, in his article *Method and Object in Sociology* (*Theoria*, Vol. VIII, Part I), subjected some of my writings to a criticism for which I am thankful, because it offers me an opportunity to clear up some misunderstandings, to which my views have given rise.

Actually, I agree with Pfannenstill as regards the impossibility of assuming such immediate and pure sensations as are sometimes supposed by those who adhere to the principle of protocol statements (cf. *Theoria* VIII, p. 31). I may not have emphasized this sufficiently in my article in *Theoria*, Vol. VI, where I stated my reasons for nevertheless insisting on protocol statements as an indispensable methodical device, but I think that any one who will attentively re-read the relevant passages (VI, pp. 46 and 48) must admit that I have not given expression to such a view as that against which Pfannenstill is now aiming a well-founded criticism. My argument in favour of protocol statements is in fact identical with the argument invoked by Pfannenstill in support of operationally determined concepts (VIII, 54 and 56 f.), concerning which I likewise find myself in full accordance with his views. It follows that, in my opinion too, protocol statements, or rather the facts described by such statements, are not »things independent of our scientific methods» (VIII, 56). Here too »it is the method that determines the concepts» (VIII, 55).

I cannot, however, agree with Pfannenstill in what he says about classificatory methods in sociology. He says: »The Middle Class is a sociological concept because the middle class can be determined by its ethos: disposition for moral indignation.» (VIII, 37). »An attempt has been made to define the Middle Class economically, as belonging to a certain income group . . . But from a sociological point of view it (sc. this definition) must be rejected. Neither statistics nor political economy must be identified with sociology . . . But our chief objection is that it (the definition) aims at classifying individuals, not the Middle Class.» (VIII, 35 f.). I fail to see any essential difference between the definition of which Pfannenstill approves, and the definition of which he disapproves. If the Middle Class is defined as a class of people characterized by a disposition to moral indignation, it necessarily follows that those individuals (if any) who are possessed of this characteristic belong to the middle class, while

others (if there be such) do not. So every definition on the ground of ethos is necessarily at the same time a classification of individuals. The kind of definition which Pfannenstill deems objectionable in sociology is fundamentally identical with the kind he adopts. Quite apart from this, I can see no reason at all for assigning one kind of definition to sociology and another to political economy. The demarcation of one scientific discipline from another is in my view purely conventional, and an attempt to base such a demarcation on a variety of classificatory methods would at best be perfectly arbitrary. Pfannenstill too admits that, »even if distinctions can be drawn between the sciences, this need not mean that there are sharp dividing-lines without transitions.» (VIII, 56).

Pfannenstill ascribes the view to me that »the criterion of the existence of a middle class is the occurrence of this moral rigorism in a society». (VIII, 32). This formula seems ambiguous, and I can accept it only in one sense, but not in another. I can accept it as a tentative formulation of the conclusion I have been trying to establish in my book *Moral Indignation and Middle Class Psychology*. But if the formula quoted is meant to imply the definition of a »sociological concept» in the particular sense indicated by Pfannenstill, i. e. (presumably) a definition which can be enunciated in advance of elaborate empirical research, I am bound to disagree. The formula would then be an unproved empirical affirmation masquerading as a definition, which would amount to the usurpation of scientific rank for a proposition which is in fact perfectly arbitrary.

So it seems that Pfannenstill is paying me an undeserved compliment when he says that »Ranulf's determination of the Middle Class, by its quality of possessing a disposition for moral indignation, . . . belong(s) to that classification of phenomena which we are inclined to regard as sociological in the strict sense». (VIII, 36). And it is no doubt owing to this misunderstanding that he finds it difficult to reconcile my determination of the middle class with the theory of knowledge I have advanced.

Another ambiguous formula is the statement made by Pfannenstill that, as a consequence of the views advanced by me, the method of »insight», »sympathetic insight» or »empathy», as it is practised e. g. by the Lynds in their chapter on »the Middletown Spirit», must be deemed unscientific. This again is true in a certain sense and untrue in another. It is true that, to meet sceptical arguments with regard to the validity of conclusions concerning the collective psychology of a social group, I have suggested the possibility of eliminating all such conclusions from sociology and remaining content with the tabulation of what is ordinarily considered the expressions of such a psychology. In so doing I have sought refuge in behaviorism against a criticism which Pfannenstill too will have to meet in one way or another. But it is also true that I have described »insight»

(psychological »understanding») as an indispensable heuristic expedient in social science (cf. VI, 53 f.).

Speaking of the Lynds' chapter on the Middletown Spirit, Pfannenstill suggests that such a »total-situation study of a contemporary civilization», based on the method of »insight», is »the distinctive and independent object of sociology, or is that end and that mode of procedure which should be set up for every sociological investigation». He declares to prefer »ethos» to »spirit» as a designation for this object of sociology. (VIII, 46 f.) But Pfannenstill also speaks of the »influence (of sociology) on the technique of social reform» and of the »applicative function of sociology». (VIII, 25). He says that the ethos concept must be determined by way of the corresponding sociological operations, and especially of »those employed in the attempt to contrŏl a course of social events by the application of this concept». (VIII, 56 f., cf. 52). Here the ethos concept appears not as an end in itself, but as a means to another end. This other end is identical with that which is avowedly pursued by positivistic sociology, and so this sociology is once more in full accordance with the view advanced by Pfannenstill, or rather with one of the contradictory views which he has advanced. It may be noticed that the Lynds themselves, in the preface to *Middletown in Transition*, take exception to those aspects of their method which are most highly praised by Pfannenstill.

One aspect of positivistic sociology is what Max Weber called the principle of *Wertfreiheit*. Pfannenstill adheres to this principle when he says that »sociology cannot prescribe what morals are the right ones». (VIII, 49). But in another context he affirms that sociology cannot be »objective» in the old natural-scientific sense, because a subjective selection of data cannot be avoided. (VIII, 45). I submit that such a subjective selection of data is in fact unavoidable even in natural science, since the selection of data must always depend on the problem to be solved, and even in natural science there are no objective reasons for trying to solve one problem rather than another at any given time. If it is alleged that problems may be regarded as objectively determined in so far as they are created by the results of previous research, I venture to suggest that this may be expected to happen in sociology too, if this science is allowed to make any considerable progress.

The outcome of the preceding observations would seem to be that, apart from some obscurities and inconsistencies caused by the specifically »sociological concept» of ethos, Pfannenstill's views are actually in very good accordance with that positivistic sociology, for which he has done me the honour to select me as a representative. But I suspect that Pfannenstill may still invoke the concept of »field» as a novelty which separates his methodological views from positivism. He says: »The limits of the social field form a frame that surrounds a historically established ethos

and the resultants of its forces.» »Within one social field the different forces in operation should be determinable, admittedly not with mathematical exactness, yet with a high degree of probability.» (VIII, 51). »What makes the theory of social fields so fruitful for sociology rests, I believe, more especially on the fact that we have here a means of to some extent predicting social events, of determining the causes that change or may change the course of these events, with the result that the sociologist is furnished with an instrument by which he can indicate the paths that lead to a solution of the social problems.» (VIII, 52). According to Simiand, the procedure by which the causes of any series of social events are to be found, is to make an inventory of all those other social phenomena which can possibly be imagined to influence the series mentioned, and then proceed to a minute investigation of each of these hypothetical causes. The criterion of causality is the correlation between (the concomitant variations of) the supposed causal factor and the phenomenon which is to be explained. The application of this criterion will in most cases lead to the elimination of some of the original causal hypotheses, and the remainder will — as far as I can see — constitute a social »field» in the sense given to this expression by Pfannenstill. So the coincidence of Pfannenstill's views with positivism seems perfect once more. There remains the possibility that Pfannenstill will disagree with Simiand as to the method of proving the existence of a causal connection.

Svend Ranulf.

Positivism and Sociology. Reply to *Svend Ranulf.* By *Bertil Pfannenstill.*

I am very glad of the attention Professor Svend Ranulf has paid to my article *Method and Object in Sociology*, as this offers me an opportunity somewhat further to insist upon some views of particular importance to my sociological theory, especially as regards my attitude towards positivism. In rubricating his contribution as »Positivism and Sociology», Ranulf has, in fact, grasped the very intention of my article, for I have, above all, aimed at showing how impossible it is to build up sociology as an independent science on a positivistic basis. I am, however, fully conscious of the fact that »positivism» is no uniform concept, that it may, on that account, easily give rise to misunderstandings and that Ranulf may thus in a degree be justified in stating that his theory of science and that advanced by me are in certain points in full accordance with each other. A philosophical theory is only seldom in an absolute opposition to other philosophical views. They have in general more in common than their adherents in the very ardour of the struggle for their ideas are inclined

to believe. But even though I am thus willing to make this concession, this does not prevent me from seeing the differences that are nevertheless existing, and it is these differences between positivism and my philosophical view that I wish now more accurately to make out on account of the critical points Ranulf has set forth against my article. In so doing, I shall follow the clear disposition that my opponent has employed in expounding his criticism.

1. Ranulf approves of my criticism of the principle of protocol statements in as much as this principle rests on the assumption of »immediate and pure sensations», but he does not wish to reject the protocol statements in general, as they, according to him, can be considered as being founded on the same principles as the *operationally* determined concepts. If it be so, then Ranulf and I are, *as to matter*, in full agreement with one another, and perhaps it is useless of me to break up that agreement. But in defence of my article I have one or two objections to raise. I don't understand why there should be still spoken of protocol statements, when the foundation, on which they rest, is not accepted. If method even in the protocol statements is to determine the concepts, then the latter are no longer immediate concepts, »which may be supposed to originate altogether from the external world and not at all from the working of mind» (*Theoria* VI p. 44). And why is Ranulf to start from the possibility of protocol statements as a necessary presupposition for sociology as a science (*ibid.* p. 48)? Now Ranulf is of opinion that we have in the protocol statement an empirical means against *intuition*. But I can understand the question in no other way than that a protocol statement is founded on intuition. Simple qualities cannot be argued, they can only be pointed out, and he who does not »understand» them, cannot either have them enter into the communication that is a necessary presupposition for objectivity. It must therefore be considered as quite natural that Ranulf should gradually have his eyes opened to the operationally determined concepts and that he should allow the latter to be substituted for the simple predicates that were to enter into the protocol statement, if the latter is taken in its original sense. But if that original sense is not approved of, why are we then to speak of protocol statements, thus we feel bound to ask once more?

2. Ranulf is of opinion that I am, in my definition of sociology, *de facto* employing a classificatory concept, though I have, in the theory, rejected such a method; further that I am classifying the individuals as much as the middle class. I have not, however, made me guilty of any contradiction here, though I may confess that I have perhaps expressed myself too scantily. I have not rejected the classificatory method but only disclaimed the sole authorization of that method (see *my art.* p. 34). The distinction between the classificatory method and the relational I have

made starting from the distinction that Lewin has drawn up between the Aristotelian and Galileian modes of thought. It implies that the Aristotelian mode of thought aims at dealing with the nature of things, whereas in the Galileian mode of thought relations are substituted for the objects. Thus society may be defined as a relation between men, but that complex of relations has as much or as little of thing-character as the individuals. I am therefore of opinion that the middle class can be defined without *explicite* defining the individuals. That the latter in such a way become in a degree determined, I don't deny, but they are not then determined as the concept of man — a middle class man has, in fact, many other, in certain respects more essential qualities than belonging to the middle class — but they are defined in relation to what we are meaning by middle class. When Ranulf says that I am »classifying» men, he is tending to take the term of classification in an unscientific and everyday sense. I don't classify men by ranging them under a scheme of classification, I solely do determine a complex of behaviour which has certain social results. But in order to carry out that determination, I am bound to make clear to me what is implied by *e. g.* »moral indignation». I am studying that product more than men themselves. That's why I am not willing to classify men after income distribution, not because I should make any absolute distinction between sociology and political economy, but because the economic principle of differentiation does not furnish any *decisive* criterion for a class determination from a sociological point of view. That it is a co-determining factor in class formation, is not, of course, denied by stating thus.

3. Of course, I don't mean that my determination of the middle class is »enunciated in advance of elaborate empirical research». It is only by means of a thorough empirical investigation of different societies that the sense of »moral indignation» and to what extent that concept is fit for covering certain class-sociological phenomena can be more uniformly and more precisely determined. But nevertheless I cannot admit — if Ranulf should in fact mean such a thing — that we are bound to begin with inductions. We begin with a hypothesis, deductively maintained, even though it may be admitted that that deduction has in its turn an empirical starting-point. We must not, in fact, make a dichotomy of the relation between induction and deduction. They presuppose each other. Some directing-line set forth in advance Ranulf is surely bound to have had for his investigation. Or what determinations of the middle class has he been starting from, before he could establish that middle class and moral indignation are correlative quantities?

4. Thus I still find it difficult to reconcile Ranulf's determination of the middle class with the theory of knowledge he has advanced. This reconciliation is, of course, easier to bring about now that Ranulf in his contribution to the discussion has more precisely expounded in what sense

the term protocol statement is to be taken. Moreover, I may have too exclusively stressed one methodological line of thought in Ranulf's empirical investigation. According to that line of thought Ranulf would have determined the middle class from out the moral indignation. He does not seem, however, to agree to such an interpretation of his mode of procedure. Thus empirical research and positivistic theory of knowledge are brought into closer contact with each other. But on the other hand, I find it now difficult, after his criticism, to reconcile the operational method he is now maintaining and the interpretation he wishes to give to his empirical method in the investigation of the psychology of the middle class. This incapacity of mine is, perhaps, due to the fact that I am taking operationalism in a narrower sense than Ranulf. I am meaning that *sociologically* the middle class is totally determined by moral indignation or some other sociological concept, which does not prevent, however, that other sciences are bound to give other definitions of the middle class »The middle class» is, in fact, no absolute thing in the Aristotelian mode of thought but can only be determined in its relation to other phenomena.

5. In my view of the *general* relation between »insight» (»understanding» etc.) and the so-called behavioristic method I am on the whole on the same standpoint as Ranulf, for which reason this subject of debate may be laid aside.

6. Even though I am convinced that these two methods presuppose each other and that they must both be employed in sociology as well as in physics, I am nevertheless of opinion that »insight» has quite another position in sociology than in natural science. If it may at times seem as if I should employ *ethos* »as a means to another end», then such a mode of expression is not fully adequate. Instead it ought to be said that I am employing one ethos as a means for another ethos, for which reason »this other end» need not be »identical with that which is avowedly pursued by positivistic sociology». Ethos is a complex of relations. These are not always in harmony with one another. We then have what Ogburn calls »a cultural lag». One must »understand» what is connected from out the point of view of ethos, and it is from out such a correlation that predictions can be made. Whether those predictions are correct, may, of course, be most certainly decided by the future results. This verification is, in fact, the most certain in natural science too. Such an empirical confirmation is, however, only part of or only the final end of the scientific catena of demonstrations. A prediction has its starting-point in a hypothesis or a deduction, even though it may be supported by a previous experience in a corresponding case. The more unitary and close a scientific field is, the more are these predictions bound to be certain. Thus a decisive difference between natural science and sociology can be stated. The physical reality constitutes one sole field, whereas the psychological and

sociological fields form a plurality of fields that are independent of one another Out of this fact certain consequences with regard to the use of the »understanding» method follow. A field can only be »understood». Natural science has one starting-point or at most some few ones, which are to be »understood». Sociology has, on the contrary, more starting-points, and that's why this science is more frequently bound to appeal to »understanding». In natural science I conclude from one part of the field to another part of the same field and may therefore keep within the same act of insight. In sociology I must, on the contrary, frequently go from one field to another. This presupposes more acts of »understanding», by which a difference as to objectivity may arise between the two sciences. This difference cannot possibly be denied, it must always be taken into consideration in the sociological science, or else one is striving for a metaphysical ideal, of which one cannot know whether it can be realized.

7. Thus it will also become possible to see a difference between the relation of natural science to the *Wertfreiheit* and that of sociology. I admit that »subjectivity» will get into natural science by the selection of data too, in the same manner as I mean, that objectivity — in sociology as well as in natural science — consists in the fact that problems are created by the results of previous research. In so far there is no essential difference between natural science and sociology. But in spite of this, it is necessary to make a methodological distinction with regard to the degree of subjectivity. There are thus other difficulties in sociology than in physics, for which reason other methods must be employed too. Our theory is, for the rest, a consequence of the field theory just named. The selection of problems of natural science may at times seem to be arbitrary, but the problems can, however, be solved solely by being ranged with the rest of the physical field. This is, however, not possible for sociology, where the fields form a plurality. The law of free competition has no validity in a plan-economical society. Even so decided a positivist as Neurath is, in fact, maintaining that the law of Malthus is no longer valid. When did it happen in physics that a law has ceased to be valid because the actual circumstances have changed? We may also think of the prognoses: a historico-cultural prognosis in a degree presupposes a creating. Who were to predict *e. g.* the theory of relativity of Einstein? The selection of problems and their solution is consequently more dependent on the »subjective» values in sociology than in physics.

8. Thus I have also replied to Ranulf's last objection, when he is arguing that my sociology logically elaborated to its full extent is in accordance with the positivistic sociology I have criticized. I cannot escape from the opinion that the field concept, such as I have taken it, is bound to lead away from the positivistic sociology, in its older form in

Comte and Durkheim (at least as regards their original intentions) as well as in the new, physicalistic positivism in *e. g.* O. Neurath and G. A. Lundberg. All these sociologists maintain the applicability of the method of natural science in sociology, for which reason they are bound to start from a metaphysical ideal of sociology, which has no contact with the *actual* sociology that we are bound to have to do with. There are as yet no *empirical* demonstrations of the fact that sociology can be physical, and so long as such demonstrations cannot be produced the most urgent task of the theory of knowledge for sociology must be to give a philosophical foundation for a *possible* sociology. Sociology has very much in common with natural science, this I cannot deny, but there is also much that distinguishes them from each other. This difference one must not shut one's eye for, but try to range them into a theory of science that can come to a fruitful use for the real mode of procedure of the *actual* sociology.

Bertil Pfannenstill.

REVIEWS.

I angeläget ärende. (*In wichtiger Angelegenheit.*) Mit Beiträgen von: Tor Andræ, Karl Ragnar Gierow, Gustaf Hellström, Olle Holmberg, Eyvind Johnson, Hans Larsson, Vilhelm Moberg, Ludvig Nordström, Sten Selander, Gunnar Mascoll Silfverstolpe, Sigfrid Siwertz, Elin Wägner, Anders Österling. Stockholm 1941, Albert Bonniers. 323 S. 7: 50 kr.

Min tro. En bok om livsåskådningar. (*Mein Glauben. Ein Buch über Lebensanschauungen.*) Mit Beiträgen von: Hans Larsson, Fredrik Paasche, James Jeans, Jules Romains, W. H. Auden, Pearl S. Buck, Robert Millikan, Lin Yutang, Rolf Lagerborg, George Santayana, Julian Huxley, Havelock Ellis, John Dewey, Jacques Maritain, Thomas Mann, E. M. Forster. Redaktion: Alf Ahlberg. Stockholm 1941, Natur och Kultur. 243 S. 6: 75 kr.

Das, was man im allgemeinen unter Lebensanschauungen versteht, steht zwischen Philosophie und Religion. Die Lebensanschauung arbeitet nicht mit den distinkten Begriffen und der kritischen Haltung der Philosophie, aber sie hat im grossen und ganzen auch nicht die festen und inspirierenden Glaubensformen der Religion. Die Grenzen zu ziehen, ist aber schwierig, weswegen sie auf der einen Seite oft in Religion übergeht, auf der anderen in Philosophie. Man kann sagen, die Lebensanschauung hat eine Doppelnatur, die bei verschiedenen Persönlichkeiten zu verschiedenem Ausdruck gelangt.

Dieser Charakter der Lebensanschauung tritt sehr deutlich in den beiden »Postillen» hervor, die zwei schwedische Buchverlage herausgegeben haben, um über die wesentlichen Werte zu orientieren, die den Strömungen unserer Zeit zugrunde liegen. Im Vorwort zu »I angeläget ärende» heisst es, dass die Arbeit entstanden ist, um den Unsicheren feste Anhaltspunkte zu bieten. Darin steckt sicher eine allzu optimistische Auffassung darüber, wie weit es einer Lebensanschauung möglich ist, objektiv zu sein. Vielleicht

würde *eine* Persönlichkeit unsicher Gewordenen gewisse feste Anhaltspunkte geben können, aber wenn mehrerer Kulturpersönlichkeiten auf einmal ihre Gesichtspunkte darlegen, bleiben die Schwankenden sicher ebenso desorientiert wie zuvor. Darin liegt der Fehler einer weltlichen »Postille». Und an diesem Fehler leiden auch die beiden Bücher, wenn auch »Min tro» in geringerem Grade als »I angeläget ärende», da es mehr philosophisch orientiert ist, während das letztere direkter die aktuellen Lebensprobleme berührt, die fast durchgehend auf einer rein säkularisierten Basis begründet werden. Sogar der kirchliche Repräsentant, Bischof Tor Andræ, dessen Beitrag eine schöne und inspirierende Huldigung an den Glauben bildet, hat sich von dem säkularisierten Charakter des Buches verleiten lassen, weswegen er seine Darstellung der allgemeinen Prinzipien von Glauben und Idealität mehr mit Beispielen beleuchtet, die orientalischer Weisheit entstammen als der Goldgrube der christlichen Glaubens.

Zentrale Fragen der modernen philosophischen Lebensanschauung behandeln jedoch die Aufsätze von Karl Ragnar Gierow — über den Willen (»Viljan») — von Olle Holmberg — über die Wahrheitsforderung (»Sanningskravet») — und von Hans Larsson — über das Rechtsgefühl (»Rättskänslan») —. Holmberg und Gierow stehen in der Hauptsache auf dem philosophischen Standpunkt Hans Larssons, über den wir unten berichten werden. Gierow macht einen richtigen Unterschied zwischen dem notwendigen Kausalgesetz und dem nicht-notwendigen kausalen Verlauf. Die Notwendigkeit liegt nämlich nicht im aktuellen Geschehen, sondern ist transzendental, da sie zum Kasualgesetz als Denkkategorie gehört, wenn wir einen Verlauf *beschreiben*. Die Transzendentalphilosophie und Bergsons Philosophie ermöglichen daher nach Gierows Meinung die Lösung des Problems der Willensfreiheit.

Eine Entsprechung zur Unterscheidung zwischen Denken und Geschehen findet sich in Holmbergs Theorie über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit. Die Wahrheit hat ihren Platz in Behauptungssätzen, wo sie zum Bereich der Worte gehört, nicht zu dem der Wirklichkeit. Aber die Wahrheit steht doch in Beziehung zur Wirklichkeit, da es Behauptungen über die Wirklichkeit sind, die wahr oder falsch sind. Die »Worte» sind nämlich nicht nur vom Subjekt abhängig, sondern auch von den Dingen selber. Vielleicht hat Holmberg das erkenntnistheoretische Problem etwas zu sehr vereinfacht, aber man ist ihm doch zu Dank verpflichtet, dass es ihm gelungen ist, dieses abstrakte Problem in leichtverständlicher Weise darzustellen.

Im anderen Sammelwerk »Min tro» erhalten wir zum ersten Male eine zusammenhängende Darstellung von Hans Larssons Philosophie. Seine »Selbstdarstellung» ist der wertvollste Beitrag, den die beiden Bücher dem philosophisch Interessierten zu geben haben. Hans Larsson ist Transszendentalphilosoph mit spinozistischem Einschlag: »Ich komplettiere Kant

mit gewissen Konsequenzen, die Fichte zieht, und könnte eigentlich als Fichteaner angesehen werden; aber der wesentliche Durchbruch ist Kant zu verdanken. Schelling weicht von Kants Linie ab, und darin folge ich ihm nicht. Dass ich trotzdem die deutsche Romantik so ertragreich gefunden habe, liegt an dem Einschlag von Spinozismus, wodurch sie den Kantianismus zu einer Weltanschauung erweitert hat, in der der Mensch zur Ruhe kommen und ganz die Anziehungskraft der Unendlichkeit, auf die Kant jedenfalls schon hingewiesen hat, fühlen konnte». Schon von Anfang an macht sich dieser Spinozismus bei Hans Larsson geltend, da die Intuition sein erstes philosophisches Interesse bildet. Sie entsteht nach ihm durch ein Zusammenwirken aller unserer Seelenkräfte. Deswegen gerät sie auch nicht mit unserem logischen Vermögen in Streit, sondern ist in gewisser Hinsicht eine strengere Anwendung der Regeln der Logik.

Hans Larsson scheut nicht davor zurück, ein paar Schritte in das Gebiet der Metaphysik hinein zu tun. Wie alle grossen Philosophen will auch Larsson solche Begriffe untersuchen wie: Ding an sich, Ur-Sein, Ur-Wert usw. Das Reale ist *Fiktionsgrund.* Aber die Fiktionen sind nicht unwirklich; besitzen sie auch nicht die gleiche Stabilität wie der »Fiktionsgrund», so verhelfen sie uns doch, die Wirklichkeit, und d. h. den Fiktionsgrund, immer besser und reicher zu erkennen. Hans Larsson will jedoch nicht dogmatischer Metaphysiker sein, wie er überhaupt kein dogmatischer Philosoph ist. Sehr vorsichtig stellt er seine philosophischen Theorien dar. Er kennt die Begrenzung der Philosophie. Deswegen besitzt er auch das Vermögen, sich in die Gedankengänge anderer hineinzuversetzen und in ihnen das Wertvolle und Bleibende zu entdecken. Es ist ein Kennzeichen der *Konvergenzphilosophie,* die ein Grundmotiv der philosophischen Anschauungen Hans Larssons bildet, aus den verschiedenen philosophischen Systemen das Gemeinsame zu gewinnen.

Hans Larssons Philosophie ist geeignet, das Fundament einer Weltanschauung zu bilden. Sie besitzt Kontakt mit dem lebenden Leben, mit dem, was die Menschen denken und fühlen. Sie ist in weitem Ausmasse Theorie der Lebensanschauung. Bei der Lektüre vieler der anderen Beiträge in den »Postillen» fühlt man in sich ein Bedürfnis nach Hans Larssons milder und überlegter Lebensweisheit. Überhaupt zeigt sich, das es denjenigen Verfassern, die philosophisch geschult sind, gelungen ist, sich eine mehr kritische und vollwertige Lebensanschauung zu erringen. Mit wahrer philosophischer Befriedigung lernt man James Jeans', Robert Millikans, Jacques Maritains Lebensanschauung kennen. George Santayanas und John Deweys Beiträge nehmen selbstverständlich eine besondere Stellung ein. Die mit einander streitenden Motive in der Philosophie Santayanas treten klar in der Entwicklungsgeschichte hervor, die er von seiner Ideenanschauung gibt. Dewey versucht, Glaube und Erfahrung miteinander da-

durch zu vereinen, dass er den Glauben an die Möglichkeiten der Erfahrung als Kernpunkt seiner Weltanschauung hervorhebt.

Es ist schwer, einen Vergleich zwischen »I angeläget ärende» und »Min tro» zu ziehen, da die beiden Bücher so verschiedenen Charakter haben. Das erstere ist, wie gesagt, mehr literarisch betont, das letztere mehr philosophisch. So viel geht jedoch aus einem Vergleich hervor, dass, solange die Menschen eine Lebensanschauung brauchen, auch die Philosophie eine wichtige Aufgabe hat. Sonst läuft die Weltanschauung Gefahr, von der literarischen und politischen Salonkonversation des Tages veräusserlicht und vereinfacht zu werden. Man hat den Eindruck, dass dies auch für die säkularisierte Postille gilt, die »in wichtiger Angelegenheit» sprechen will: sowohl Philosophie wie auch Religion glänzen hier allzu sehr mit ihrer Abwesenheit. *Bertil Pfannenstill.*

Människokunskap och människobehandling. Praktisk psykologi för envar. (*Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. Praktische Psychologie für jedermann.*) Mit Beiträgen von: Alf Ahlberg, Nils Antoni, Richard Eeg-Olofsson, Olof Kinberg, Rolf Lagerborg, John Landquist, Gustaf Lundgren, Anna Sörensen. Natur och Kultur, Stockholm 1941. 568 S., ill., Kr. 12: 50.

Georg Brandell: *Karaktärs- och temperamentstyper.* (*Charakter- und Temperamentstypen.*) Natur och Kultur, Stockholm 1941, 230 S. Kr. 6:75.

John Agerberg: *Kropp och själ. Medvetandets problem från fysiologisk synpunkt.* (*Körper und Seele. Das Problem des Bewusstseins vom physiologischen Standpunkt.*) Natur och Kultur, Stockholm 1942. 264 S. Kr 7: 50.

Suchte man einen gemeinsamen Titel für die oben genannten drei Bücher, so könnte man den Titel von John Agerbergs Buch anwenden: Körper und Seele. In der Hauptsache steht für diese Verfasser die Frage nach dem Verhältnis der biologischen und physiologischen Prozesse zum psychischen Leben im Zentrum des Interesses, und es besteht durchgehend die Tendenz, eine Einheit zwischen Körper und Seele zu erreichen. Zu diesem Zwecke haben sie im allgemeinen an die Gestaltpsychologie angenüpft, wenn auch beinahe alle modernen psychologischen Schulen, mit Ausnahme des Behaviorismus in seiner radikalen, d. h. Watson'schen

Form, repräsentiert worden sind. Sogar *Rolf Lagerborg*, der ja sonst als kraftvoller Vertreter der behavioristischen Psychologie bekannt ist, hat in seinem Beitrag *Om själslivets yttringar* (Über die Äusserungen des Seelenlebens) in *Människokunskap och människobehandling* den Behaviorismus in den Hintergrund treten lassen, um sich statt dessen auf eine Darstellung der Psychologie von Müller-Freienfels zu beschränken. Da er aber nicht ganz auf den Behaviorismus verzichten konnte, so hat dies einen inneren Widerspruch zur Folge. So kann er einerseits gewisse psychische Reaktionen als Ausdruck von visceralen, chemischen Prozessen betrachten (S. 195, 200), aber andererseits kann er zustimmend Müller-Freienfels zitieren, dass das Leben des Menschen »Entwicklung der Seele» ist, ja sogar, dass »das Körperliche beseelt ist» (S. 192, 201). Vielleicht kann man eine Lösung des Problems irgendwie darin sehen, dass Lagerborg sagt: »bis der Glaube an die Seele verschwindet — und das dürfte lange dauern — tut der Weltkluge gut daran, sich an die Grundanschauung zu halten, die Müller-Freienfels verficht» (S. 201). Aber was hat man dann für einen Grund, für die *aktuelle* Psychologie eine behavioristische Methode zu vertreten? Bedeutet das nicht, dass man in einen metaphysischen Materialismus gerät, der, was die Psychologie angeht, noch nicht empirisch bewiesen ist?

Lehnt man den radikalen Behaviorismus ab, so braucht das noch nicht die Folge zu haben, dass man allen Behaviorismus und alle biologische Psychologie verwirft. Die jetzt so populäre Psychologie der Ausdrucksbewegungen ist eigentlich eine Synthese von Behaviorismus und Gestaltpsychologie, wenn auch im allgemeinen das Schwergewicht auf die letztere Methode gelegt wird. In dem genannten psychologischen Sammelwerk hat *John Landquist* in einem Beitrag *Hur vi uppleva yttervärlden* (Wie wir die Aussenwelt erleben) das theoretische Fundament für eine solche »Ausdruckspsychologie» gegeben, in der verschiedene psychologische Richtungen konvergieren. Nach Landquist ist nämlich die neuere Psychologie biologisch orientiert, sie hat eine genetisch-biologische Grundanschauung; sie ist zugleich Gestaltspsychologie, da die Ganzheitsauffassung einem biologischen Grundbedürfnis des Menschen entspricht. Eine solche Ganzheits-Anschauung will Landquist auch auf den Zusammenhang von Körper und Seele anwenden. Die ältere Theorie über einen strengen Unterschied zwischen Körper und Seele hat die Psychologie seiner Meinung nach auf Abwege geführt. Diese Einheit macht es möglich, das Seelenleben des Menschen zu »verstehen», ohne dass man zu Analogieschlüssen seine Zuflucht zu nehmen braucht. Das Seelenleben hat nämlich körperliche Äusserungen, und in Übereinstimmung mit Müller-Freienfels sieht Landquist den Körper als ein Instrument der Gemütsbewegungen an. Diese Methode des Verstehens ist auch die von *Gustaf Lundgren* in seinen beiden Beiträgen. Das ist auch ganz selbstverständlich, da er vor allen Dingen

graphologische Probleme behandelt hat, und Graphologie schliesst ja die Methode in sich, das Seelenleben aus einer Ausdrucksbewegung oder aus einer Handlung zu verstehen.

Verstehen ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass es ein sozialer Akt ist. Dies wird sowohl von Landquist wie von Lagerborg und Lundgren hervorgehoben. Nach Landquist wird auf diese Weise auch die Aussenwelt zu einer sozialen Schöpfung (S. 326). In seiner Auffassung des Menschen als eines bio-sozialen Wesens ist es diesem Psychologen gelungen, Behaviorismus, Gestaltpsychologie und Sozialpsychologie zu einer einheitlichen Psychologie zu vereinen. Dieses psychologische System ist jedoch nicht in allen seinen Teilen von Landquist klar durchgebildet; die Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Biologischen und dem Sozialen ist ein wenig knapp und nicht weit genug ausgeführt, was auf Raummangel zurückzuführen ist. Dagegen ist Landquists Darstellung der theoretischen Grundlagen der Gestaltpsychologie meisterhaft und eine der besten, die bisher in der schwedischen Literatur vorhanden sind.

Die Auffassung, dass eine Einheit zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen besteht, hat ihren prägnantesten Ausdruck in der Konstitutions- oder Differentialpsychologie erhalten. Das Interesse für diese Psychologie scheint weiter im Zunehmen begriffen zu sein, und immer noch entstehen neue Konstitutionstheorien. Eine Einigkeit ist jedoch schwer zu erreichen, und jeder Konstitutionspsychologie hat eine eigene Einteilung der verschiedenen Charakter- und Temperamentstypen. Für eine Darstellung und gegenseitige Abwägung dieser Theorien liegt deshalb ein grosses Bedürfnis vor. Dieses Desideratum ist nun in *Georg Brandells* Arbeit *Karaktärs- och temperamentstyper* (Charakter- und Temperamentstypen) verwirklicht worden. Er gibt eine Übersicht über die bedeutendsten Repräsentanten der modernen Charakterologie, Kretschmer, Spranger, Jung, Pfahler, Jaensch; aber auch James, Ostwald, Groos, Schiller, Wölfflin sind in die ausführliche und übersichtliche Darstellung aufgenommen worden.

Die Differenzen zwischen den Theorien dieser Psychologen sind bedeutend, aber Brandell ist der Meinung, dass die verschiedenen Anschauungen sich nicht zu widersprechen brauchen; eher komplettieren sie einander und oft in der Art, dass ein Typus in neuer Weise psychologisch beleuchtet wird. Brandell unternimmt auch den Versuch, sie zu einer Einheit zusammenzufassen; er geht dabei von dem am stärksten differenzierten System aus, nämlich dem von Jaensch. Brandells eigene Theorie steht übrigens der Konstitutionslehre von Jaensch sehr nahe, ohne dass er sich deswegen auch die Übertreibungen und die politischen Tendenzen dieser Theorie zu eigen zu machen braucht. Wahrscheinlich ist es Jaensch, der ihn zu der unglücklichen Begriffsbildung veranlasst hat, »Integration» als Gegensatz zu »Differenzierung» zu verstehen. Das Seelenleben eines Kindes wird daher als mehr integriert als das eines Erwachsenen angese-

hen. Das aber ist ein Missbrauch des Terminus Integration, denn tatsächlich setzt Integration Differenzierung voraus.

Brandell hat jedoch mit seiner Arbeit keine Stellungnahme beabsichtigt, sondern nur eine Darstellung des Wesentlichen der modernen Konstitutions- und Temperamentsforschung. Wenn man seine Schrift auch nicht als eine originelle Arbeit betrachten darf, so ist sie doch nichtsdestoweniger wertvoll. Besonders als Lehrbuch ist sie ausgezeichnet geeignet.

Brandell hat jedoch zwei wichtige Konstitutionstheorien in seine Darstellung nicht aufnehmen können. Die eine ist die genetische Konstitutionstheorie von Claus Conrad, die im gleichen Jahr wie Brandells Arbeit erschien; die andere Theorie, Henrik Sjöbrings Konstitutionssystem, lag nur in schwer zugänglicher Form vor. Die letztere ist kaum ausserhalb des Schülerkreises von Sjöbring bekannt, weswegen man nicht verlangen kann, dass sie in Brandells Buch besprochen wurde, obwohl wir durch Sjöbrings Theorie eine selbständige schwedische und vor allen Dingen sehr wertvolle Bereicherung bekommen haben, die sich ohne weiteres mit den bedeutendsten der genannten Konstitutionstheorien messen kann.

Diese Komplettierung von Brandells Arbeit hat nicht lange auf sich warten lassen. *Olof Kinberg* hat nämlich in seinem Beitrag *Det biopsykologiska konstitutionsproblemet* (Das biopsychologische Konstitutionsproblem) in *Människokunskap och människobehandling* eine glänzende Darstellung dieser beiden Konstitutionstheorien gegeben. Zweifellos muss man Kinbergs Beitrag als den wervollsten in diesem Sammelwerk betrachten, da hier zum erstem Male Sjöbrings psychologische Theorien einem weiteren Kreise präsentiert wird. Es ist bedauerlich, dass diese Theorie nicht schon früher weiter bekannt geworden ist, denn man muss Kinberg zustimmen, dass wir es hier mit einer tiefsinnigen und originellen Behandlung der Konstitutionsprobleme zu tun haben, die den bisher besten Versuch darstellt, »Ordnung und System in das gegenwärtige Chaos der psychologischen und psychopathologischen Bilder zu bringen» (S. 380).

Es ist angebracht, hier eine kurze Darstellung der Theorie von Sjöbring zu geben, da sie wenig bekannt ist, was unter anderem in der philosopisch-abstrakten Ausdrucksweise ihres Schöpfers seinen Grund hat — und wie Kinberg sagt: Psychiater besitzen nicht die philosophische und allgemeinpsychologische Ausbildung, die eine Voraussetzung dafür ist, die Sjöbring'sche Individualpsychologie verstehen zu können. Dazu kommt, dass sie allzu wissenschaftlich und allzu nuanciert ist, um bei der breiten Masse der Laien Gehör gewinnen zu können, und nicht in gleicher Weise popularisiert werden kann, wie z. B. Kretschmers.

Sjöbrings Konstitutionslehre muss in Zusammenhang mit seiner »individualpsychologischen» Theorie betrachtet werden, die deren Voraussetzung bildet. Diese »Individualpsychologie» ist dualistisch. Auf der einen Seite haben wir *das Erleben*, die psychischen Erlebnisse, die am besten

als Streben zu charakterisieren sind und die finalen Charakter haben. Auf der anderen Seite haben wir als Voraussetzung der Erlebnisprozesse, die hirnphysiologischen Prozesse, welche Sjöbring das *reale Psychische* nennt und das kausalen Charakter hat. Das Untersuchungsobjekt der Individualpsychologie ist nun die Persönlichkeit als Ganzheit, und da diese mit dem realen Psychischen des Individuums identisch ist, ist das reale Psychische das direkte Objekt der Psychologie. Dadurch muss die Psychologie eine kausale Wissenschaft werden, zumindest soweit sie erklärende Psychologie sein will; denn der finale Charakter des Erlebens ermöglicht nur eine beschreibende Wissenschaft. Da der nerven- und hirnphysiologische Prozess ein energetischer Vorgang ist, können die Veränderungen quantitativ ausgedrückt werden; aber im Erleben bekommen diese quantitativen Veränderungen qualitativen Charakter. Da es bei diesem energetischen Prozessen vier verschiedene Wirkungsweisen gibt, kann Sjöbring von vier verschiedenen Grundcharakteren beim realen psychischen Geschehen sprechen. Meint man das Quantum Energie, das bei einem Prozess verbraucht wird, so liegt *Aktualität* vor, dem im Erleben die Gefühls*intensität* entspricht. Handelt es sich um die Anzahl von Nervenelementen, die am Prozess beteiligt sind, so spricht man von einem *Umfang* des Nervenprozesses und von Gefühls*tiefe* mit Rücksicht auf das Erleben. Der dritte Grundcharakter wird als Grad des *Widerstandes* gegen den Ablauf des Nervenprozesses bestimmt. Das korrelate Erlebnis ist hier das Gefühl von *Freiheit* oder *Hemmung*. Schliesslich haben wir das, was Sjöbring die *Zusammengehörigkeit* (samhörighet) oder *Vereinheitlichung* (förenhetligande) der Nerventätigkeit mit den Gefühlsqualitäten *Lust*, *Reizbarkeit* (retlighet), *Unlust* nennt, je nachdem wie nahe das Streben seinem Ziel kommt.

Es können nun Störungen im Energietransport eintreten. Beruhen diese Störungen auf organischen Schäden oder Läsionen, so entstehen »organische Geisteskrankheiten». (Kinberg ist mit dieser Terminologie nicht einverstanden und zieht es vor, diese Geisteskrankheiten »läsionell» zu nennen. Einen speziellen Ersatz für die Bezeichnung »funktionelle Geisteskrankheiten» hat Kinberg nicht, sondern nennt sie »nicht-läsionell». Will man hier einen geeigneten Terminus haben, so könnte man *Agerbergs* Bezeichnung dieser Krankheiten als »genuine Geisteskrankheiten» wählen). Nach Sjöbring und Kinberg hat die Schizophrenie läsionellen Charakter, weshalb sie der Ansicht sind, dass Kretschmer einen Fehler begeht, wenn er einen entsprechenden schizothymen Persönlichkeitstypus annimmt. Einer der Gründe, weswegen Kinberg die Sjöbring'sche Konstitutionslehre vorzieht, liegt darin, dass sie auf einer »natürlichen» Klassifikation ruht. Nur selbständige, variable *Anlagen* können für eine solche in Frage kommen, und diese Anlagen — für die Kinberg die Bezeichnung *Konstitutionsradikale* einführt — muss es in mehr oder minder starkem Grad bei allen Menschen

geben; und da es diese Anlagen in verschiedenen Graden und in verschiedenen Kombinationen gibt, entstehen verschiedenen Menschentypen. Am klarsten und reinsten treten sie hervor, wenn man sie in ihrer anomalen Form betrachtet. Auf diese Weise kann man vier verschiedene Konstitutionsradikale feststellen: Imbezillität, Idiotie indiziert die *Kapazität*; der asthenische Zustand (Mangel an Energie) deutet auf Störungen der *Validität* hin; Verstimmung oder das manisch-depressive Krankheitsbild setzt Veränderungen der *Stabilität* voraus; und schliesslich weisen die hysterischen Phänomene auf die *Solidität* hin. Diese vier verschiedenen Arten von Grundanlagen können *normal, supernormal* und *subnormal* sein. Dass Sjöbrings System der Konstitutionsradikale nicht das Resultat einer künstlichen Schematisierung ist, sondern von faktisch existierenden Menschentypen können wir durch folgende Exemplifizierung von sub- und supernormalen Anlagen zeigen: Subkapable (K —): einfältig, weniger anpassungsfähig; Superkapable (K +): intelligent, schnelles Auffassungsvermögen; Subvalide (V —): still, vorsichtig, pedantisch, fleissig; Supervalide (V +): wach, initiativreich; Substabile (St —): warm, persönlch interessiert, auf die Wirklichkeit eingestellt; Superstabil (St +): kalt, auf Ideen gerichtet, geschickt, elegant; Subsolide (So —): schnell, subjektiv; Supersolide (So +): langsam, überlegt, objektiv, nachdenklich. Dabei sind natürlich verschiedene Kombinationen möglich; z. B. haben wir in (K V — St So) einen typisch und leicht erkennbaren subvaliden Typus, in (K + V — St + So —) haben wir eine komplizertere und schwieriger zu analysierende Persönlichkeitsstruktur vor uns, usw.

Man sieht unmittelbar ein, wie genial dieses Konstitutionssystem aufgebaut ist, und wie fruchtbar es ist, nicht nur das kranke, sondern auch das normale Seelenleben zu verstehen. Wenn man auch Sjöbrings Konstitutionstheorie diese Anerkennung zollen muss, so braucht dies mit seiner individualpsychologischen Grundkonzeption nicht der Fall zu sein. Hier gibt es viele dunkle Punkte, die von Kinberg näher hätten beleuchtet werden müssen. Ob diese Schwäche an Sjöbrings eigener Theorie oder an Kinbergs verständlicherweise knappen Darstellung liegt, ist nicht leicht zu entscheiden; aber da Kinberg unter allen Umständen die dargestellte Individualpsychologie anerkennt und sich zu eigen macht, kann eine Kritik am Platze sein.

Sjöbrings Theorie über die Korrelation zwischen den psychischen Prozessen und dem realen Psychischen — dem Hirnphysiologischen — steht in engstem Zusammenhang mit der *philosophischen* Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Körper, und weniger mit einer empirisch-psychologischen Untersuchung. Das geht schon aus dem Begriff »*reales* Psychisches» hervor. Wenn der hirnphysiologische Prozess das *Reale* eines psychophysischen Geschehens ist, muss dann nicht das *Erleben* als etwas Irreales aufgefasst werden? Wie aber kann dann das Erleben als ein

Streben charakterisiert werden, das freilich nicht in einer äussere Wahrnehmung, aber doch durch Introspektion beobachtet werden kann? Es ist auch unerklärlich, warum Sjöbring das Hirnphysiologische nicht nur als *real* psychisch bezeichnen will, sondern als etwas *Psychisches* überhaupt, wenn es das Erleben ist, das wir in der Introspektion vorfinden. Am besten ist es, den hirnphysiologischen Prozess als physiologischen zu bezeichnen! Was soll es für einen Zweck haben, diesem physiologischen Prozess eine »irreale» Bestimmung, das Psychische, beizulegen!

Man hat den Eindruck, dass es zwei Tendenzen in Sjöbrings »Individualpsychologie» gibt, die miteinander um die Vorherrschaft kämpfen. Auf der einen Seite haben wir Sjöbring als empirischen Psychologen. Als solcher kann er nicht übersehen, dass das, was er als Erleben bezeichnet, durch ein Streben ausgezeichnet ist, und somit teleologischen Charakter hat. Auf der anderen Seite haben wir den Philosophen Sjöbring, der im Banne der älteren naturwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie steht, dass nämlich alle Wissenschaft kausal, nicht teleologisch, erklären muss und im Energieprinzip ihren Grund hat. Das reale Objekt der Psychologie kann somit nichts anderes sein als ein energetischer Prozess im Nervengewebe. Aber wie können Sjöbring und Kinberg empirisch beweisen, dass die Intensität des Gefühls durch die Grösse eines Energiequantums bedingt ist, dass die Gefühlstiefe ihren Grund in dem Quantum Nervenelemente hat, die an dem hirnphysiologischen Prozess beteiligt sind, usw.?

Eine klare Vorstellung über das Verhältnis zwischen dem Physiologischen und dem Psychologischen gibt uns diese Theorie nicht. Einerseits wird betont, dass man das teleologisch bestimmte Erleben mit den kausal verlaufenden Gehirnprozessen nicht verwechseln dürfte. Andererseits wird aber diese Scheidung durch die Anerkennung aufgehoben, dass die Erklärung der Beschaffenheit des Strebens im hirnphysiologischen Prozess gesucht werden müsse, dass aber das Umgekehrte nicht möglich sei, denn das Streben, das bewusste Erleben, kann nicht Ursache eines real-psychischen, hirnphysiologischen Geschehens sein (S. 375). Die Lösung des Körper—Seele-Problems scheint somit weder in einer psychophysischen Paralleltheorie oder in einer Wechselwirkungstheorie zu liegen, sondern in einer Theorie einer einseitigen Wirkung des körperlichen Elements auf das Psychische, eine Theorie, die ausserdem eine Tendenz zum Epiphänomenalismus zeigt. Einer solchen Theorie muss es unerklärlich bleiben, wie man einer Person dadurch wieder Kraft geben kann, dass man ihr Mut zuspricht. Ebenso müsste es unmöglich sein, einer Person eines neues Ziel ihres Strebens zu geben, d. h. sein Streben kausal zu verändern, ohne auf irgendeine mystische Weise einen neuen energetischen Prozess in ihrem Gehirngewebe in Gang zu bringen, denn nach der vorliegenden Theorie kann ja das Erleben keine Veränderug des hirnphysiologischen Prozesses verursachen.

Man kann sich auch fragen, ob man nicht dem Psychischen Gewalt antut, wenn man, wie es Sjöbring und Kinberg tun, annimmt, dass es auf das Gehirn begrenzt ist. Unter allen Umständen steht diese Theorie in Gegensatz zu allen anderen psychologischen Theorien, die im Sammelwerk *Människokunskap och människobehandling* vertreten werden, weswegen man mit einigem Recht sagen kann, dass sie in Gegensatz zur modernen Psychologie im allgemeinen steht. Am deutlichsten tritt dies bei Kinbergs Kritik an Kretschmers Typenlehre hervor. Nach Kretschmer darf man nicht annehmen, dass das Seelenleben auf das Gehirn beschränkt ist. Auch das endokrine System hat wesentlichen Einfluss auf das Seelenleben, und er geht sogar so weit, dass er das Organ des Temperaments in das Blut und die endokrinen Organe und nicht ins Gehirn verlegt. Kinberg wendet sich gegen eine solche Anschauung, indem er sagt, dass, wenn die Zusammensetzung des Blutes auf das Gehirn einwirkt, dies nicht bedeute, dass das Blut *Organ* des Seelenlebens sei. Dann würde ja auch das äussere Milieu, das das Gehirn beeinflusst, als Organ des Seelenlebens betrachtet werden müssen (S. 394).

Diese Einwände gegen die Allbeseelung des Organismus wirken sehr bestechend, aber sie stehen doch in Gegensatz zu den Theorien, die von anderen modernen Psychologen im Sammelwerk vertreten werden. Der Unterschied liegt jedoch vor allen Dingen in der Methode. Dies zeigt sich besonders deutlich in *John Agerbergs* Arbeit über *Körper und Seele*, in der man eine sehr aufklärende Darstellung des Verhältnisses zwischen der früheren und der modernen Psychologie erhält. So hebt er hervor, »dass es gegenwärtig zwei Richtungen sind, die miteinander kämpfen, nämlich eine ältere, die nur mit einem bewussten Seelenleben rechnet, das in der Gehirnrinde lokalisiert ist, und einer neueren, allgemeiner biologisch orientierten Anschauung, die der Meinung ist, dass alle Lebensprozesse am psychischen Geschehen teilnehmen». Nach Agerberg brauchen jedoch diese beiden Anschauungen nicht miteinander in Widerspruch zu geraten; sie sind eigentlich nur zwei verschiedene Aspekte des psychophysiologischen Problems (S. 248). Schliesst man sich der Distinktion Agerbergs an — und dies kann man mit gutem Recht, da sie von Psychologen wie Müller-Freienfels, Lagerborg, Landquist, um nur diejenigen zu erwähnen, die oben genannt worden sind, implicite anerkannt wird — so muss man Sjöbrings Individualpsychologie zur »älteren» Psychologie rechnen. Dann aber muss man auch betonen, dass diese Psychologie einer Komplettierung bedarf, da sie nur *einen* Aspekt bildet. Doch ist dies sehr milde ausgedrückt, denn wenn zwei verschiedene Aspekte möglich sind, dann muss eine Psychologie auf die Dauer unhaltbar sein, die nur einen begrenzten Aspekt berücksichtigt. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir auch Kinbergs Kritik an Kretschmer als unhaltbar ansehen. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, man müsse annehmen, das soziale Milieu sei beseelt, da es wie unser

Organismus als Ganzes das Bewusstein beeinflusst. Der Fehler liegt, wie gesagt, in der Methodologie; Kinberg begrenzt nämlich das Seelenleben auf das Bewusstsein, und dies ist ja an die Gehirnrinde gebunden. Aber auch Gefühl und Wille sowie das sog. unbewusste Seelenleben müssen zum Seelenleben gerechnet werden. Die Eigenart dieser psychischen Elemente wird ja auch noch durch andere organische Prozesse als bloss die hirnphysiologischen bedingt. Die ganze Ausdruckspsychologie würde ja übrigens unmöglich gemacht werden, wenn man die Methode der Psychologie auf die Introspektion der bewussten Prozesse begrenzen würde. Diese Methode wird auch von Landquists oben angeführter Kritik der älteren Psychologie betroffen, die einen scharfen Unterschied zwischen Körper und Seele machte; ebenso auch von Müller-Freienfels' mehr ontologisch begründeter Kritik, in der er sich gegen die Tendenz der älteren Psychologie wendet, Seele, Körper und Milieu als absolut von einander geschiedene Grössen anzusehen. Eine solche Einstellung, meint dieser Psychologe, hat ihren Grund darin, dass wir unseren Körper als eine geschlossene Ganzheit gegenüber seinen Teilen und gegenüber seiner Umgebung auffassen; dies aber ist eine substantialistische Betrachtungsweise, denn teils besteht der Körper aus Zellen, teils steht der Körper in einem ständigen Assimilationsprozess mit seinem Milieu.

Agerberg gibt uns auch eine sehr wertvolle Handhabe, um zu der Kinberg'schen Kritik an Kretschmers Auffassung der Schizophrenie als einer funktionellen, genuinen Geisteskrankheit Stellung zu nehmen. Kretschmers Typenlehre steht und fällt mit der Zuverlässigkeit dieser Theorie; denn ist die Schizophrenie eine läsionelle Geisteskrankheit und besteht sie in einem Auflösungsprozess des Hirngewebes, so kann man nicht mit Kretschmer einen normalen schizothymen Menschentypus annehmen. Dann entsteht ja hier ein absoluter Unterschied zwischen gesund und krank, während zwischen dem gesunden cyklothymen Typus und dem kranken, manisch-depressiven Menschen nur ein Gradunterschied besteht. Es ist natürlich für einen Laien unmöglich, hier Stellung zu nehmen. Es kann aber interessant sein zu sehen, was Agerberg hier für seine (und Kretschmers) Theorie gegenüber der Theorie, deren Repräsentanten Sjöberg und Kinberg sind, anzuführen hat. Agerberg ist der Meinung, dass man auch in schwereren Fällen von Schizophrenie keine Spuren eines organischen Krankheitsprozesses im Hirngewebe oder eine Zellenschädigung gefunden hat. Das Intelligenzniveau braucht nicht herabgesetzt zu sein, was am leichtesten an Paranoia-Fällen konstatiert werden kann. Ein anderer Beweis dafür, dass die Schizophrenie eine genuine Geisteskrankheit ist und in dieser Beziehung mit dem manisch-depressiven Krankheitstypus übereinstimmt, hat man darin, dass die Hebephrenie — eine Art der Schizophrenie — gewöhnlich in der Pubertät beginnt, weswegen die Ursache in Veränderungen der innersekretorischen Prozesse liegen muss. Weiter hat die Schockbehand-

lung — Agerberg ist ein Spezialist auf diesem Gebiet — sich auch bei schizophrenen Fällen bewährt.

Diese Gesichtspunkte Agerbergs zeigen die Notwendigkeit, *Människokunskap och människobehandling* mit seiner Arbeit zu komplettieren. Überhaupt kann man sagen, dass man die drei hier besprochenen Bücher studieren muss, wenn man eine allseitige Beleuchtung der Problemstellung und der Lösungsversuche in der modernen Psychologie erhalten will. Trotz gewisser Gegensätze scheint die Psychologie sich immer mehr einer Stabilisierung zu nähern. Die biogenetische Gestaltpsychologie hat offenbar in der modernen schwedischen Psychologie die Vorherrschaft gewonnen. Der »seelenlose» Behaviorismus wird abgelehnt, aber einen modifizierten Behaviorismus kann man in der immer grösseren Vorliebe für die Psychologie der Ausdrucksbewegungen erkennen. Hierdurch hat auch der umstrittene Dualismus zwischen äusserer und innerer Beobachtung überwunden werden können, und man war nicht gezwungen, die Introspektion in der psychologischen Methodik abzulehnen. Einseitige Schulgesichtspunkte werden nicht vertreten, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass die behandelten Psychologen sich gern an die Philosophie halten, um bei der Klärung der psychologischen Grundprobleme Hilfe zu erlangen. Der Totaleindruck ist deshalb der, das die psychologische Problemstellung klarer geworden ist, obgleich noch viel für die Problemlösungen zu tun bleibt.

Zum Schluss müssen wir jedoch eine formelle kritische Bemerkung zur Redaktion des Sammelwerkes machen. Wie eine Notiz des Verlages mitteilt, ist diese Arbeit ein Ersatz für das nicht bewilligte Übersetzungsrecht für Müller-Freienfels' *Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. Eine praktische Psychologie für Jedermann* (Berlin 1940) entstanden. Der Verlag spricht jedoch die Hoffnung aus, dass das schwedische Buch »gut den Vergleich mit dem deutschen aushalten könne». Was den Inhalt angeht, kan man sagen, dass die Hoffnungen erfüllt worden sind, da man in einem Sammelwerk — trotz schwächerer Partien — ein Problem allseitiger beleuchten kann, als dies einem einzelnen Verfasser, mag er auch noch so bedeutend sein, möglich ist. Was die Redaktion angeht, so sind auch die beiden Bücher gleichwertig, aber das liegt daran, dass der schwedische Verlag das deutsche Werk gar zu genau kopiert hat. Haupt- und Untertitel des schwedischen Buches sind direkte Übersetzungen des deutschen. Die Stoffgliederung ist in beiden Arbeiten in der Hauptsache die gleiche. Die Kapitelüberschriften scheinen auch nicht vom Übersetzungsverbot betroffen worden zu sein. Der »Erste Teil» bei Müller-Freienfels handelt von »Menschenkenntnis als wissenschaftliches Problem»: den gleichen Titel trägt der erste Beitrag der schwedischen Arbeit (Människokunskap som vetenskapligt problem). Ebenso liegt es beim »Zweiten Teil»: »Die 'Äusserungen' des Innenlebens», das in der schwedischen Arbeit den Titel hat: Om själslivets yttringar (Über die Äusserungen des Seelenlebens). Zwei

Unterabteilungen dieses Kapitels sind im schwedischen Buch selbständige Beiträge. Das eine behandelt die Graphologie, das andere das Lachen. Dann folgt »Das Erleben der Aussenwelt» resp. »Hur vi uppleva yttervärlden» (Wie wir die Aussenwelt erleben). Es folgt in beiden Arbeiten ein Kapitel über Typenpsychologie. Die Unterabteilung »Kulturelle Interessentypen» ist jedoch im schwedischen Buch in einem besonderen Kapitel mit der gleichen Überschrift behandelt worden. Diese Beispiele sollen genügen! Schliesslich können wir noch darauf hinweisen, dass das ausgezeichnete Bildmaterial, das zur deutschen Arbeit gehört, auch für die schwedische benutzt worden ist.

Bertil Pfannenstill.

E. Kaila: *Über den physikalischen Realitätsbegriff. 2. Beitrag zum logischen Empirismus.* (Acta philosophica Fennica. Fasc. IV.) Helsinki. 1941.

Eine neue Arbeit des ausgezeichneten Verfs. nimmt man immer mit der grössten Erwartung zur Hand und besonders, wenn sie eine Thema von solchem Gewicht und Interesse behandelt. Es betrifft die aktuellste Frage, welche die jüngste Entwicklung der Physik in allgemeiner Hinsicht stellt. Die Quantentheorie hat mit dem Dualismus von Welle und Partikel sowohl bei der Licht- wie bei der Korpuskel-Strahlung uns in eine Ratlosigkeit versetzt. Die Auffassung als Welle und die als Partikel schliessen sich gegenseitig aus. Denn eine Partikel ist etwas Substanzielles, eine Welle ein Vorgang; physikalisch ergänzen sie sich aber gegenseitig, sie sind komplementär, es kann nicht eine zugunsten der andern aufgegeben werden. Und die fundamentale Differentialgleichung Schrödingers erfasst einen Vorgang mathematisch, der durch differentielle Kausalität bestimmt ist wie in der klassischen Physik, aber dieser Vorgang, die Welle der ψ-Funktion, kann nicht raum-zeitlich dargestellt werden. Ein tiefgehendes Versagen der raumzeitlichen Darstellung, der ganzen bisherigen Naturbeschreibung scheint das Ergebnis zu sein. Worin aber dann die physikalische Realität besteht, wodurch sie bestimmt werden soll, wird völlig zweifelhaft.

Kaila versucht, auf dem Weg wissenschaftstheoretischer Klarstellung diese problematische Lage zu meistern. Dazu entwickelt er in den ersten 3 Abschnitten die grundlegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. In bekannter Weise gilt als der sachliche Gehalt einer Aussage (gegenüber dem psychologischen Sinnerlebnis) die Menge der nicht-analytischen Aussagen, die aus ihr in Verbindung mit anderen Daten abzuleiten sind. Der *Real*gehalt einer Aussage liegt in der Menge der elementaren, letzten Aussagen, die aus ihr folgen. Als solche wählt der Verf. Aussagen über

Erlebnisse spez. Wahrnehmungen (der phänomenalen oder φ-Sprache), nicht Aussagen über physische Dinge, deren Eigenschaften und Beziehungen (der physischen oder f-Sprache). Denn φ-Sätze sind im Durchschnitt viel zuverlässiger als f-Sätze vom gleichen logischen Typus, weil diese weitaus mehr behaupten als jene. Denn auch in einem einzelnen f-Satz ist schon eine Menge von generellen Implikationen der φ-Sprache enthalten. φ-Stäze sind aber keineswegs unbedingt gewiss, weil auch sie etwas Allgemeines, die Zugehörigkeit zu einer unbegrenzten Klasse, aussagen. Es gibt überhaupt keine unbezweifelbaren elementaren synthetischen Sätze. Der Realgehalt einer Theorie besteht demnach in der Menge der aus ihr ableitbaren singulären φ-Sätze. An ihnen allein lässt sich eine Theorie prüfen. Strenge logische Ableitung von Erfahrungssätzen aus einer Theorie ist aber nur in den einfachsten Fällen möglich, durch Ableitung einer Implikation mit freien Variablen derart dass, nachdem die einen Variablen durch die Erfahrung einen bestimmten Wert erhalten haben, damit den andern ein bestimmter Wert vorgeschrieben ist. Kaila widerlegt dabei die radikale Negation Waismanns, dass zwischen Theorie und Erfahrung überhaupt keine logische Beziehung bestehe, durch die Aufdeckung ihrer eigenen Voraussetzungen. Eine logische Ableitung der zu prüfenden Sätze ist dagegen bei einer *mathematischen* Theorie nicht mehr möglich wegen ihrer Idealisierung der Erfahrung gegenüber, daher bei allen physikalischen Theorien nicht. Der theoretisch errechnete Wert ist ein beliebig genau bestimmter, die empirisch gefundenen Masszahlen schwanken dagegen um einen Wert herum. Die Idealiserung besteht darin, dass ein Bereich vereinfacht wird, um seine Invarianz in vollem Ausmass herzustellen. Man macht die Fiktion: Beziehungen, »die in der Erfahrung in gewissen, oft sehr engen Grenzen und mit gewissen, oft sehr groben Ausnahmen bestehen, seien ohne Einschränkungen und ohne Ausnahmen giltig.» (S. 62) Durch sie wird das potenial Unendliche und die Stetigkeit der Raum- und Zeit-Grössen eingeführt. Aber auch die Prüfbarkeit einer Theorie hat sich als begrenzt ergeben. Ein allgemeiner empirischer Satz kann nicht streng verifiziert werden wegen der Unübersehbarkeit der Einzelfälle; ein Satz über einen physischen Sachverhalt lässt sich weder verifizieren noch falsifizieren. Ein *allgemeiner* f-Satz müsste durch die Aufweisung eines widersprechenden Einzelfalles widerlegt werden; aber auch ein *singulärer* f-Satz stellt schon eine Theorie dar, als eine Aussage über primitive Naturgesetze, als eine Menge von generellen Implikationen, und kann deshalb nicht verifiziert werden. f-Sätze sind nur in dem »abgeschwächten» Sinn prüfbar, dass die Erfahrungstatsachen dafür oder dagegen sprechen, was aber unter günstigen Umständen ein solches Gewicht erhalten kann, dass dadurch eine Theorie in praktischer Hinsicht eindeutig entschieden wird. Wenn die Basissätze in φ-Sätzen bestehen sollen, so muss sich jeder f-Satz

restlos in φ-Sätze übersätzen lassen, jedem f-Satz muss eine Menge von φ-Sätzen äquivalent sein. Die Bedingungen dafür sind 1) dass jedes f-Prädikat durch φ-Sätze explizit definiert werden kann, 2) dass die Menge dieser φ-Sätze endlich ist, weil sich sonst die Übersetzung nicht tatsächlich ausführen lässt. Diese letztere Bedingung ist erfüllt, weil φ-Prädikate nur in endlicher Anzahl vorhanden sein können, wie der Verf. gegen Carnap geltend macht. Auch die Übersetzbarkeit hört auf, sobald die Idealisierung eintritt. Ein singulärer Satz einer idealisierenden Theorie lässt sich oft überhaupt nicht in die φ-Sprache übersetzen und hat daher für sich genommen überhaupt keinen Realgehalt und ist als einzelner überhaupt nicht prüfbar, sondern nur im Rahmen der ganzen Theorie. Die ganze Theorie kann nur geprüft werden als ein einziger höchst komplizierter Satz. Was eine Theorie dastellt, bezeichnet der Verf. als »Invarianz», was »jede Art von Ähnlichkeit, Gleichheit, Gleichförmigkeit, Gesetzmässigkeit, Konstanz, Analogie, Strukturgleichheit (Isomorphie)» bedeuten soll (S. 42). Unter »höherer» Invarianz eines Bereiches versteht er die Invarianz, die von den *allgemeineren* diesen Bereich betreffenden Sätzen dargestellt wird. Dabei zeigt er sehr gut, dass mit einer »Ökonomie» der (singulären) Erfahrungen viel zu wenig erfasst wird: nur Tabellen statt eines Gesetzes.

Auf dieser erkenntnistheoretischen Basis wird nun der physikalische Realitätsbegriff entwickelt. Das »Reale», das »Wirkliche» wird von Kaila als das (in irgendwelcher Hinsicht) Invariante definiert. Demgemäss besteht die physikalische Realität in den Invarianzen, welche die physikalischen Theorien enthalten. Die Basissätze der Physik sind ausschliesslich Messungsaussagen. Der Realgehalt eines physikalischen Satzes besteht, wenn er nicht selbst eine Messungsaussage ist, in der Menge der aus ihm ableitbaren Messungsaussagen. Messungen sind, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, nicht blosse Zahlen, sondern benannte Zahlen (Längen . . .); ferner sind sie Verhältniszahlen, sie drücken eine Beziehung zwischen dem gemessenen und einem Messkörper aus. Messungsaussagen sind singuläre f-Sätze über Beziehungen zwischen f-Körpern. Damit setzt die physikalische Wirklichkeit die Alltagswirklichkeit voraus. Da Kaila als Basissätze der f-Sprache die φ-Sätze genommen hat, müssen sich Aussagen über die Alltagswirklichkeit vollständig auf φ-Sätze zurückführen lassen. Wie das der Fall ist, hat der Verf. im 1. Beitrag »Über das System der Wirklichkeitsbegriffe», 1936, ausführlich, wenn auch nicht vollständig, für den f-Raum sehr gut gezeigt. So wie dieser ist die Alltagswirklichkeit im Ganzen das System der induktiv verallgemeinerten Reversibilitäten sinnlicher Phänomenreihen, also deren Invarianzen, unter Berücksichtigung nur der optimalen Wahrnehmungen als der mehr invarianten, insofern als diese für Voraussagen besser geeignet sind. Die physische Wirklichkeit des Alltags ist somit das Sy-

stem der Invarianzen der phänomenalen Erlebniswirklichkeit. Die *physikalische* Realität unterscheidet sich von der Alltagswirklichkeit dadurch, dass ihre Basissätze durch eine noch schärfere Auswahl gewonnen werden; es werden nur Messungsaussagen zugelassen, weil diese als Aussagen über einen Nahvergleich zwischen zwei Objekten, die unter genau denselben Wahrnehmungsbedingungen stehen, noch grösseren Signalwert haben als die optimalen Wahrnehmungen. Die physikalischen Theorien geben somit ihrem sachlichen Gehalt nach nichts anderes als »eine exakte Darstellung der allgemeineren 'höheren' Invarianzen der physischen Alltagswelt» (S. 15). Damit besteht die physikalische Realität, infolge der Zurückführbarkeit der f-Sätze auf φ-Sätze, letzlich in nichts anderem als einem System *höchster* Invarianzen der Wahrnehmungen.

Die grundlegende Bedeutung der Messung für die Physik gibt dem Verf. Anlass, eine Theorie der Messung zu entwickeln u. zw. eine empiristische im Gegensatz zu der meist vertretenen konventionalistischen. Die Voraussetzung jeder Messung sind Festsetzungen darüber, wann zwei Eigenschaften die gleiche Masszahl erhalten sollen oder wann die eine Eigenschaft die kleinere, die andere die grössere Masszahl erhalten soll (topologische Bestimmungen), ferner wann die Differenz zwischen zwei Eigenschaften als gleich gross oder als grösser bzw. kleiner gelten soll, wodurch auch stets die Kongruenzbedingungen festgesetzt sind (metrische Bestimmungen). Die konventionalistische Messungstheorie erklärt alle diese Festsetzungen für völlig willkürlich und nur nach Zweckmässigkeitsgesichtspunkten getroffen, nämlich so dass die physikalischen Gesetze möglichst einfach werden. Nach ihr sind die Masszahlen nichts anderes als Bezifferungen der Phänomene mit Inventarnummern zur ökonomischen Beschreibung derselben. Aber für eine Messung ist viel mehr erforderlich, denn eine Strasse ist damit noch nicht gemessen, dass man ihre Häuser beziffert hat. Man kann nur solche Eigenschaften messen, die bestimmte Gesetzmässigkeiten aufweisen. Gleichheit ist eine symmetrische und transitive Beziehung, Ungleichheit eine asymmetrische und transitive Beziehung; daher lässt sich Gleichheit (z. B. Gleichgewicht) und Ungleichheit (grösser, kleiner) nur dann behaupten, wenn eine solche Beziehung zwischen Eigenschaften tatsächlich besteht (wie schon Campell und Carnap erkannt haben). Da durch eine asymmetrische und transitive Beziehung eine Reihenordnung gegeben wird, müssen die Masszahlen den Eigenschaften so zugeordnet werden, dass diese Reihenordnung in ihnen zum Ausdruck kommt. Aber dieser Bedingung genügen vielerlei Reihen von Ordnungszahlen, die der Willkür noch weitesten Spielraum lassen. Soweit sind die zugeordneten Zahlen noch immer blosse Ordnungszahlen, aber keine Messungen. Solche liegen erst dann vor, wenn nicht bloss das topologische Verhältnis grösser-kleiner sondern auch die metrische Beziehung »so und so viel mal grösser bzw. kleiner» mitgegeben ist.

Dazu müssen die Bedingungen der Gleichheits- und der Ungleichheitsbeziehung für die *Differenzen* der Grössenbestimmungen erfüllt sein. Eine Metrik ist erst dann gegeben, wenn nicht nur die Ausgangselemente sondern auch die Differenzen dieser Elemente und die Differenzen dieser Differenzen u. s. w. bis zur Beobachtungsgrenze so geordnet werden können. Die metrischen Bedingungen sind also der Art nach dieselben wie die topologischen (die Metrik ist eine Differentialtopologie), aber sie gehen viel weiter. Durch sie wird die Ordnung von Masszahlen im Wesentlichen eindeutig vorgeschrieben. Dass dabei noch die Wahl der Masseinheit wie die des Nullpunktes frei bleibt, ist unwesentlich; das besagt nur, dass ein Proportionalitätsfaktor frei verfügbar bleibt. Die relativen Masszahlen hingegen sind invariabel. Die drücken somit bestimmte Naturgesetzmässigkeiten der gemessenen Eigenschaften aus, die unabhängig von der Messung bestehen und die qualitativ zu erkennen sind. Deshalb lassen sich die Messungsgrundsätze nicht willkürlich festsetzen, sondern sie werden durch durch die Erfahrung im Verein mit den inneren Bedingungen einer physikalischen Theorie eindeutig vorgeschrieben. Auch die räumliche und die zeitliche Kongruenz wird durch die topologischen und metrischen Beziehungen starrer Körper und isochroner Vorgänge vollständig bestimmt. Dass ein Körper starr und ein Vorgang isochron ist, ist eine auf Grund der Erfahrung aufgestellte induktive Verallgemeinerung, keine willkürliche Festsetzung.

Auf Grund der Klarstellung der phyiskalischen Realität kann nun der Verf. auch der eingangs bezeichneten Frage der Quantentheorie eine Lösung geben. Die Hypothesen von atomaren Strukturen und Vorgängen setzen Mikro-Räume und -Zeiten voraus. Solche werden schon in der Alltagswirklichkeit eingeführt. Während in der tatsächlichen Erfahrung zwischen zwei wahrgenommenen Raum- oder Zeit-Stellen infolge der Unterschiedsschwelle immer nur eine endliche Menge von anderen wahrgenommenen Raum- oder Zeit-Stellen liegt, wird in den Begriffen von Mikro-Räumen und -Zeiten »die Giltigkeit von gewissen zwischen-Beziehungen ohne Grenzen oder jedenfalls weit über die tatsächlichen Erfahrungsgrenzen hinaus behauptet» (S. 147). Diese Behauptung wird dadurch veranlasst, dass eine wahrgenommene *partielle* Analogie zwischen Erscheinungen, die ein Merkmal gemeinsam haben, zu einer totalen ergänzt wird, die auch andere nicht gemeinsame Merkmale umfasst. So werden Schwingungen, die an einer gespannten *langen* Saite deutlich wahrzunehmen sind, während der Ton erklingt, an einer kurzen dagegen nicht, auch dieser zugeschrieben, weil der Vorgang hier ein ganz analoger ist wie dort und weil überdies aus dieser Annahme auch andere wahrnehmbare Erscheinungen z. B. mechanische Wirkungen der kurzen Saite auf leichte Körperchen, festzustellen sind. In solchen erfahrbaren Konsequenzen der Annahme von Mikroräumen und -Zeiten liegt ihr Realgehalt. »Jede Theo-

rie über Strukturen und Vorgänge, die 'jenseits der Wahrnehmungsgrenze', in der Mikro-Raum-Zeit, vorliegen sollen, muss ihren empirischen Gehalt in der 'Makroerfahrung', 'diesseits der Wahrnehmungsgrenze', haben.» (S. 147). In der Quantentheorie wird nun die Vorstellung von Mikroräumen und -Zeiten undurchführbar, die atomaren Vorgänge lassen sich ja nicht mehr raumzeitlich darstellen, das heisst: die Analogie mit der Makroerfahrung besteht nicht mehr. Weil die gleichzeitige Bestimmung als Partikel und als Welle widerspruchsvoll ist, muss die Annahme, die dazu führt, falsch sein. Es ist die Annahme, »die Phänomene, die zum Begriff des Elektrons zusammengefasst werden,» »liessen sich auf die in der mikrophysikalischen Theorienbildung übliche Weise als partielle Analogien auffassen.» Aber »wenn die 'Quantelung' in Erscheinung tritt (in der 'Makro-Erfahrung'), hören die partiellen Analogien auf, die durch Einführung von Mikro-Räumen und -Zeiten totalisiert werden könnten.» »An diesem Punkt verliert die Rede von Mikro-Räumen und -Zeiten ihren Realgehalt.» (S. 155) Infolge dessen kann man nicht sagen: Mikro-Räume und -Zeiten seien vorhanden, aber wir wüssten nichts von den in ihnen enthaltenen Mikro-Strukturen und -Vorgängen. Man kann dann von solchen überhaupt nicht mehr reden. Wenn aber Mikro-Räume und -Zeiten jenseits einer gewissen Grenze nicht mehr angesetzt werden können, dann ist der physikalische Raum und die physikalische Zeit unstetig, sie bilden diskrete Mannigfaltigkeiten. Das gibt sehr weittragende Ausblicke. Raum und Zeit sind partikuläre Gesetzmässigkeiten des Wahrnehmbaren. Die Quantentheorie scheint zu zeigen, »dass diese partiellen Gesetzmässigkeiten nur spezielle Fälle von allgemeineren Gesetzmässigkeiten sind» (157), die von der Quantentheorie in der Sprache der mathematischen Formeln adäquat dargestellt werden.

In einem Anhang untersucht der Verf. noch die Euklidizität der Raumanschauung, die so nur in einem sehr engen Bereich wirklich erfahren wird, in der Geometrie aber ohne Grenzen verallgemeinert wird. So ausgezeichnet diese Untersuchung auch ist, muss ich es mir doch versagen, sie hier zu referieren, weil das ein sehr spezielles Eingehen auf sie erfordern würde.

Es bedürfte eigentlich kaum der Hervorhebung, dass sich die Arbeit in hervorragendem Mass durch Klarheit, Scharfsinn und Sachkenntnis auszeichnet, denn man kennt ja des Verfs. vorzügliche Eigenschaften. Er steht überall, nicht nur selbstverständlich in der neupositivistischen Diskussion über das Verhältnis von Theorie und Erfahrung, nicht nur in der Psychologie der Wahrnehmung auf der Höhe der letzten Entwicklung, sondern er beherrscht auch das schwierige Gebiet der modernen Physik in einem bei Philosophen ganz seltenen Mass. Als das wertvollste und sicherste Ergebnis erscheint mir seine empiristische Theorie der Messung. Sie ist eine originelle und fundamentale Leistung. Mit ihr hat er

dieses wichtige, durch den Konventionalismus verwirrte Gebiet endgültig geklärt. Die Widerlegung des Konventionalismus halte ich allerdings nicht für ganz zuende geführt. Denn der Verf. argumentiert gegen ihn von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, dass die Naturgesetze empirisch sind (S. 118, 119, 125), er wirft ihm vor, das er unfähig sei, »anzugeben, wo in der Physik die Grenze zwischen Konvention und Empirie geht» (S. 99). Gerade die Aufhebung dieser Grenze, die Negation einer selbständigen, eindeutigen Erfahrung macht aber den Konventionalismus in seiner radikalsten, tiefst gehenden Form aus. (Die Widerlegung dieser habe ich in einer kürzlich fertiggestellten Abhandlung gegeben, in der ich selbst ebenfalls den empirischen Charakter der Messungsgrundlagen dargelegt habe und die nun durch Kailas Buch überholt ist; vielleicht kann ich diese Widerlegung einmal hier zur Kenntnis bringen.) Ebenso wäre zur Entscheidbarkeit und Prüfbarkeit idealisierter Theorien noch einiges zu sagen; sie ist etwas zu kurz behandelt; die »abgeschwächte» Prüfbarkeit derselben mit dem Hinweis auf den »wissenschaftlichen Instinkt des Forschers» (S. 67) bedeutet eine gar zu unbestimmte Lösung, besonders wenn man bedenkt, dass alle physikalischen Theorien idealisierte sind.

Das Hauptthema des Buches, der physikalische Realitätsbegriff, erscheint mir nicht so originell und endgiltig zur Klarheit gebracht wie die Messungstheorie. Das Ergebnis, »dass die physikalische Realität das System der höheren Invarianzen der Erfahrung ist» (S. 92), folgt aus den zugrunde gelegten Voraussetzungen, wobei aber doch noch ein Wunsch übrig bleibt. Das Ergebnis beruht wesentlich auf der Voraussetzung, dass die f-Sätze sich in φ-Sätze übersetzen lassen. Es wäre um der Klarheit willen erforderlich, einmal durch eine Analyse der Grundbegriffe der Alltagswelt und der Physik ausführlich zu zeigen, dass diese Übersetzbarkeit auch wirklich zutrifft. Mit seiner Analyse des f-Raumes hat der Verf. dazu einen wertvollen Anfang gemacht, aber eben nur einen Anfang; er hat sie schon für die 3. Dimension des Raumes nicht mehr durchgeführt. Es könnten sich dabei vielleicht Schwierigkeiten ergeben wie bei den Dispositionsbegriffen. Gerade ein Denker mit einer solchen Kenntnis der Physik wie Kaila wäre dazu in erster Linie berufen und imstande. Das Ergebnis bezüglich des Realitätsbegriffes entspricht durchaus dem Neupositivismus. Wenn der Verf. sich mehrfach gegen den Positivismus und Phänomenalismus wendet (S. 47, 48, 50, 94), weil dieser die Realität, das esse, im percipi sieht, so ist doch die Differenz nicht so erheblich, denn sie betrifft nur die definitorische Festsetzung, was als »real» zu bezeichnen ist. Kaila bezeichnet zwar nicht das percipi, aber doch die Invarianzen des percipi als »real». Das hat seine merkwürdigen Konsequenzen. Es sind dann nicht nur die platonischen Ideen real, wie der Verf. selbst zugibt (S. 94, 115), sondern alles Allgemeine überhaupt.

Ein Begriffsrealismus lebt damit, wenn auch in metaphysikfreiem Sinn, nominalistisch, wieder auf. Hinwider wenn der Verf. erklärt, dass sein Realitätsbegriff »zu gewissen Formen des kritischen Realismus zum mindesten in ebenso naher Beziehung steht wie zum positivistischen Phänomenalismus» (S. 48, 50), liegt die Gemeinsamkeit doch nur in der Benennung. Indem Kaila die Invarianzen der Wahrnehmungen »real» nennt, kann er sagen, weil sie für ihn den sachlichen Gehalt der Aussagen über die physische und die physikalische Welt ausmachen, dass seine »Realität» sich mit dem sachlichen Gehalt dessen deckt, was auch der Realismus als das Reale bezeichnet. Aber es bleibt doch für ihn die eigentliche These des Realismus, »die Frage nach der bewusstseinsunabhängigen realen Aussenwelt, welche die Physik nach Planck uns erschliessen sollte, eine inhaltleere Scheinfrage» (S. 50). Was besagt es aber nun, wenn Kaila etwas als »real» aussagt? Worin besteht der sachliche Gehalt einer solchen Aussage? Der physikalische Realitätsbegriff wird durch das Prinzip der »Realbeschreibung» definiert. (S. 91) Als »Realbeschreibung» wird eine solche Darstellung eines Bereiches bezeichnet, in der die Invarianz diese Bereiches maximal wird. (Ib.) »Von je zwei Darstellungen eines Bereiches heisst also diejenige die Realbeschreibung, in der die Invarianz des Bereiches als grösser erscheint.» (S. 91, 92) »Realbeschreibung» ist darnach völlig gleichbedeutend mit Invarianzdarstellung. »Real» ist nur ein anderes Wort für »invariant», das nicht mehr bedeutet als dieses. Um dem Wort »real» (»wirklich» . . .) eine metaphysikfreie, gehaltvolle, sachliche Bedeutung zu geben (S. 104) genügt es nicht, sie einfach dem »invariant» gleich zu setzen. Man müsste ihm eine *selbständige* Bedeutung geben können. Der Verf. hätte eigentlich mit mehr Recht für eine gänzliche Ausschaltung des metaphysikbelasteten Wortes »real» plädieren können, weil es ja in seinem Sinn restlos durch den klaren Begriff »invariant» ersetzt werden kann. Was der Verf. dargetan hat, ist eigentlich dies: Was man sonst »real» nennt, ist nichts anderes als das Invariante. Dieses erhält dadurch keine neue Bestimmung, dass man es als »real» aussagt. Die Wörter »real», »Realität» sind gänzlich überflüssig, denn sie sind, im Sinn des Verfs. für sich völlig inhaltsleer.

Victor Kraft.

Reino Palas: *Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon. Eine Studie zur Psychologie der Weltanschauungen.* (Diss.) 242 S. Helsingfors 1941.

Die nordische Platonforschung hat von finnischer Seite durch die obengenannte Dissertation, die von Dr. Reino Palas der Universität Helsing-

fors vorgelegt wurde, eine interessante und beachtenswerte Bereicherung erfahren.

Die Aufgabe, die sich der Verfasser stellt, ist in erster Linie zu untersuchen, wie Platon die Sinnenwelt bewertet, welche Stellung er in seiner Philosophie und in seinem persönlichen Leben gegenüber der Welt einnimmt, die uns in unserer Erfahrung gegeben ist. Zu diesem Zweck beschäftigt sich der Verf. mit einer Reihe von Fragen, die schon früher in der Platonforschung viel diskutiert worden sind. Die Schrift behandelt so — um aus ihrem reichen Inhalt nur einige Beispiele zu nennen — den erkenntnistheoretischen, den ontisch-metaphysischen und den axiologischen Dualismus zwischen Körper und Seele, sowie die damit in Zusammenhang stehenden Fragen der Seelenteile und der Unsterblichkeit, die eschatologischen Mythen und die Lehre von der Seelenwanderung. Weiter wird behandelt das Problem der Erziehung, Platons Stellung zum Staat, zur Kunst, zu Frau und Ehe, und die Platonische Eroslehre. Diese doxographischen Analysen dessen, welche Stellung Platon in verschiedener Hinsicht zur Sinnenwelt einnahm, die den ersten Teil der Abhandlung ausmachen, legen Zeugnis ab nicht nur für die grosse Vertrautheit des Verfassers mit der umfassenden Literatur über die hier behandelten Fragen, sondern auch für sein sicheres Urteil, wenn es gilt, zu früheren Forschungsresultaten Stellung zu nehmen. Es liegt in der Natur der Sache, dass eine Reihe von Punkten noch weiter diskutiert werden können. Trotz der umfassenden Belesenheit des Verfassers, auf die wir schon hingewiesen haben, bemerkt man jedoch, dass er offenbar nicht Gelegenheit gehabt hat, sich mit einer allerdings älteren aber beachtenswerten Arbeit von Gustav Entz, Pessimismus und Weltflucht bei Platon (Tübingen 1911), vertraut zu machen, die in der Hauptsache die gleichen Fragen behandelt, wie der erste Abschnitt seiner Abhandlung.

Dr. Palas ist jedoch nicht bei einer doxographischen Analyse der Stellung Platons zur Sinnenwelt stehen geblieben. Er will nicht das übliche Kunststück der Philosophiehistoriker wiederholen, nämlich die Weltanschauung eines Philosophen als völlig isoliert von seiner Persönlichkeit zu betrachten. Statt dessen will er etwa nach dem Vorbild Jaspers untersuchen, ob nicht Platons Weltanschauung wenigstens teilweise durch rein psychologische Faktoren bestimmt sein kann, und prüfen, ob nicht ein tieferer Einblick in Platons Persönlichkeit uns helfen kann, seine Weltanschauung zu verstehen. Jeder, der versucht hat, sich in Platons reiche Verfasserschaft zu vertiefen, dürfte auch gefunden haben, dass verschiedene Punkte unverständlich bleiben, wenn man sie nicht auf dem Hintergrund der Persönlichkeit sieht, die dahinter steht. Es handelt sich hierbei nicht nur um die widerspruchsvollen Äusserungen in den Platonischen Schriften, auf die man nicht selten stösst, sondern auch um den Gegensatz zwischen Leben und Lehre, den uns Platons Biographie an verschie-

denen Punkten zeigt. Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse festzustellen, wie Dr. Palas immer wieder bei Platon eine ambivalente Einstellung zur Sinnenwelt konstatiert.

In ausdrücklichem Gegensatz zum Stefan-George-Kreis betont der Verfasser Platons negatives Verhältnis zur Sinnenwelt, das er aus Platons Temperament und Konstitution verstehen will. Platon soll danach, was sein Temperament angeht, schizothym, um nicht zu sagen: schizoid, gewesen sein. In diesem Zusammenhang erinnert der Verfasser an die Tradition, nach der Platon, der ursprünglich Aristokles hiess, den Namen Platon, »der Breite», erst von seinem Gymnastiklehrer wegen seiner breiten Stirn und seiner breiten Brust bekommen haben soll. Dr. Palas vermutet, dass Platon athletischen Körperbau gehabt hat, und bezweifelt, dass er Pykniker gewesen sei und, wie Kelsen gemeint hat, zum manisch-depressiven oder cykloiden Typus gehört habe. Was Kretschmer über die soziale Einstellung des schizoiden Menschen sagt, würde gut auf Platon zutreffen. Platon geht nicht im Milieu auf, er ist Aristokrat und nur »eklektisch-gesellig». In Platons schizoider Veranlagung hätten wir eine natürlichere Erklärung seiner negativistischen Einstellung gegenüber der gegebenen Gesellschaft, als wenn man mit Kelsen in Platons sexueller Inversion die Erklärung für seine pessimistische Weltanschauung und seine negative Haltung gegenüber der Gesellschaft sehen will. Nach Kelsen soll Platon durch seine homosexuelle Anlage in ein Gegensatzverhältnis zur Gesellschaft geraten sein und unter einer schmerzhaften Isolierung gelitten haben, wodurch er schliesslich einer pessimistischen Weltanschauung anheimgefallen sei.

Da jede Persönlichkeit und jede Äusserung einer Persönlichkeit das Resultat eines Zusammenwirkens endogener und exogener Faktoren ist, fragt der Verfasser nicht nur nach den endogenen, konstitutionellen Faktoren, sondern auch nach den exogenen, nach den konstellationellen Faktoren, die Platons negative Einstellung gegenüber der Sinnenwelt bestimmt haben. Unter den möglichen exogenen Faktoren werden Platons politische Enttäuschungen genannt, aber vor allen Dingen soll der Einfluss des Sokrates Platons negative Wertung des empirisch Gegebenen bestimmt haben. Durch Sokrates soll der ursprünglich — um mit Jung zu sprechen — extravertierte Platon, der in seiner Jugend davon geträumt hat, einen aktiven politischen Einsatz in seiner Vaterstadt zu machen, eine tiefgehende Verschiebung zur Introversion hin erlebt haben. Sokrates weckt in Platon den spekulativen, philosophischen Trieb und bringt auf diese Weise Platon in einen tragischen Konflikt mit sich selbst, in eine Spannung zwischen Extraversion und Introversion, wobei die letztere das Übergewicht bekommt, und in eine ambivalente Einstellung zur Wirklichkeit. Von solch einer Gemütslage aus soll es möglich werden, Platons negative Wertung der Sinnenwelt zu verstehen. Jung hat

nämlich darauf hingewiesen, dass sich der Introvertierte durch eine negative Einstellung zum Objekt auszeichnet, die eine Skala von Indifferenz bis zu reiner Ablehnung umspannen kann. Platons negative Einstellung kann aber auch zugleich eine kompensatorische Reaktion im Sinne Adlers sein. Platons »Flucht ins Jenseits» und seine negative Einstellung zur Sinnenwelt kann eine kompensatorische Reaktion, eine kompensatorische Verneinung unbewusst erstrebter Werte, ein Ausdruck eines »psychischen Fiktionalismus» gewesen sein.

Die Gesichtspunkte, die Dr. Palas bei seinem Versuch, Platons Persönlichkeit zu deuten, herangezogen hat, sind höchst interessant, auch wenn es äusserst schwierig ist, hier bestimmt Stellung zu nehmen. Eine fundamentale und unüberwindliche Schwierigkeit, wenn es gilt, in eine Persönlichkeit einzudringen, liegt darin, dass wir nicht von einer gegebenen Wirkung mit Sicherheit auf eine bestimmte Ursache schliessen können, da ja mehrere verschiedene Ursachen die gleiche Wirkung haben können. In einem Fall, wie dem vorliegenden, wo es darauf ankommt, in Platons Persönlichkeit einzudringen, kommt noch die Schwierigkeit hinzu, dass uns nicht einmal die Wirkung, deren Ursache wir suchen, völlig bekannt ist. Im grossen und ganzen stehen den Forschern der Jetztzeit nur Platons Schriften und unsere fragmentarischen Kenntnisse über sein Leben zur Verfügung, aber dies gestattet uns nur zu einem geringen Teil einen Einblick in die Art seiner Persönlichkeit. So wissen wir z. B. nicht mit Sicherheit, was hinter einer, in Verbindung mit dem Genialitätsproblem oft angeführten, interessanten Äusserung in den vermutlich pseudoaristotelischen Problemata XXX 953 a steckt, wo Platon offenbar als Psychopath bezeichnet wird. Es dürfte auch noch lange dauern, bevor das letzte Wort über Platons Persönlichkeit gesagt wird, und hier möge auch die anerkennenswerte Vorsichtigkeit hervorgehoben werden, die Dr. Palas' Darstellung das Gepräge gibt.

Nils Almberg.

BIBLIOGRAPHICAL NOTES.

(May 1st to August 31st, 1942).

Denmark.

Jeppesen, Niels: *Sören Kierkegaard og vor Tid.* [*Sören Kierkegaard et l'heure actuelle.*] Gads danske Magasin Maj—Juni 1942, p. 288—296.

Magnussen, Rikard: *Det særlige Kors.* [*La croix à part. Supplément de »Sören Kierkegaard vu de dehors».*] Munksgaard, Köbenhavn. 214 p. 10: — kr.

Schepelern, Vilhelm: *Montaigne og de franske Borgerkrige. En Indledning til Studiet af Essaierne.* [*Montaigne et les guerres civiles en France. Introduction à l'étude des Essais.*] Gyldendal, Köbenhavn. 204 p. 8:— kr.

Schmidt-Phiseldeck, K.: *Et Kapitel af fransk Historietænkning.* [*Un chapitre de la pensée historique française.*] Gads danske Magasin Maj—Juni 1942, p. 297—309.

Finland.

Mäki, Niilo: *Psykologian opetus ja mentaalihygienia.* [*Der Unterricht in der Psychologie und die Mentalhygiene.*] Kasvatusopollinen aikakauskirja, 2. 1942. S. 54—59.

Mäki, Niilo: *Psykologian kouluopetuksen uudistus.* [*Die Erneuerung der Psychologie im Schulunterricht.*] Kasvatusopillinen aikakauskirja, 3. 1942. S. 99—104.

Numelin, Ragnar: *Edvard Westermarck and the Finnish Sociological School.* Le Nord 1941, S. 39—58.

Salomaa, J. E.: *Kasvatus ja opetus.* [*Erziehung und Unterricht.*] Kasvatusopillinen aikakauskirja, 3. 1942. S. 81—87.

Tuompo, Aarre: *Experimentelle und sozialpsychologische Untersuchungen bei der Landjugend.* Annales Universitatis Turkuensis Ser. B, t. XXVI. Turku 1942. 258 S., 6 Tafeln.

Norway.

Bratbak, Johan: *Karaktermåling.* [*Charaktermessung.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 4. S. 140—145.

Clausen, Johs.: *Følelsene og kroppen.* [*Gefühl und Körper.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 7. S. 225—236.

Fluge, Frithjof: *Nyere nordiske arbeider over moralproblemet.* [*Neuere nordische Beiträge zum Moralproblem.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 5. S. 184—187.

Fluge, Frithjof: *William James. 1842—1942.* Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 7. S. 247—251.

Johnsen, Gordon: *Seksualdrift i livssammenheng.* [*Der Sexualtrieb im Lebenszusammenhang.*] Kirke og kultur XLIX, 4. S. 243—46.

Klausen, Sverre: *Grundlinien der Kantischen Ästhetik. Ein Beitrag zur Bestimmung der Lage von Kants Theorie des »Geschmacks» in der neueren ästhetischen Forschung.* (Avhandlinger utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse. 1942. I.) Dybwad (Komm.), Oslo. 37 S. 2: 50 Kr.

Næss, Arne: *Symbolsk logikk, I.* [*Symbolische Logik, 1.*] (Hektographiert) Studentkontoret, Oslo. 110 S.

Seim, Solveig Brandanger: *Følelselivet i barndommen og ungdomsalderen.* [*Das Gefühlsleben in der Kindheit und im Jugendalter.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 6. S. 193—202.

Viksjø, Hans: *Tankar ikring årsaksproblemet.* [*Gedanken über das Kausalproblem.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVI, 5. S. 161—175.

Vogt, Ragnar: *Grunnlag for sjelsvirksomhet I, II.* [*Grundlagen des Seelenlebens.*] Samtiden LIII, 4. S. 188—196. LIII, 5. S. 242—252.

Sweden.

Agerberg, John: *Kropp och själ. Medvetandets problem ur fysiologisk synpunkt.* [*Körper und Seele. Das Problem des Bewusstseins vom physiologischen Standpunkt.*] Natur och Kultur, Stockholm. 264 S. 7: 50 kr.

Billström, Jakob: *Föräldrar och barn. Psykologiska synpunkter på uppfostran.* [*Eltern und Kinder. Psychologische Gesichtspunkte der Erziehung.*] 194 S. 4: 75 kr.

Husén, Torsten: *Psykologisk krigföring.* [*Psychologische Kriegsführung.*] Gleerup, Lund. 128 S. 3: 50 kr.

Josefson, Arnold: *Suggestionens makt.* [*Die Macht der Suggestion.*] Natur och Kultur, Stockholm. 130 S., ill. 5: 50 kr.

Kaila, Eino: *Physikalismus und Phänomenalismus.* Theoria VIII, S. 85—125.

Künkel, Fritz: *Karaktär, kärlek och äktenskap.* [*Charakter, Liebe

und Ehe.] Übers. v. Signe Hultin. Natur och Kultur, Stockholm. 258 S. 6: 75 kr.

Leander, Folke: *Lessing als ästhetischer Denker.* Göteborgs högskolas årsskrift 48 (1942: 5). Wettergren & Kerber, Göteborg. 99 S. 5: — kr.

Leander, Folke: *John Deweys pedagogik och dess etiska förutsättningar. En kritik.* [*John Deweys Pädagogik und ihre ethischen Voraussetzungen. Eine Kritik.*] Pedagogiska Skrifter 175. Svensk Läraretidnings förlag, Stockholm. 88 S. 2: 50 kr.

Makt och rätt. Diskussion vid Stockholms högskola. [*Macht und Recht.* Diskussion an der Hochschule Stockholm.] Kooperativa förbundets bokförlag, Stockholm. 52 S. 1: 50.

Beiträge von: Gustaf Aulén, Phillips Hult, Konrad Marc-Wogau, Gösta Eberstein, Carl Gustaf Boëthius, Henrik Hessler.

Montan, Karl: *Psykologien i yrkesvalets tjänst.* [*Die Psychologie im Dienste der Berufswahl.*] Verdandis småskrifter 446. Bonnier, Stockholm. 65 S., 2 Beilagen. 1: 50 kr.

Nyman, Alf: *Victor Rydberg i svensk filosofi. En periodindelning och en karaktäristik.* [*Victor Rydberg in der schwedischen Philosophie. Eine Periodeneinteilung und eine Charakteristik.*] Svensk Tidskrift XXIX, S. 317—325.

Pfannenstill, Bertil: *Det kyrkliga och det okyrkliga Sverige. Några sociologiska problem.* [*Das kirchliche und das unkirchliche Schweden. Einige soziologische Probleme.*] Svensk Tidskrift XXIX, S. 402—414.

Rudberg, Gunnar: *L'Humanisme dans le Nord.* Le Nord 1941, S. 39—58.

Segerstedt, Torgny T.: *Customs and Codes (II).* Theoria VIII, S. 126—153.

Själavård — själsvård. [*Seelenpflege — Seelsorge.*] Hrg. v. »Institut för medicinsk psykologi och psykoterapi» unter Mitwirkung von Ivar Alm und Poul Bjerre. Medéns, Stockholm. 212 S. 7: 50 kr.

Inhalt.

Alm, Ivar: *Det omedvetna som religiöst problem.* [*Das Unbewusste als religiöses Problem.*] S. 121—142.

Bjerre, Poul: *Teori och praktik i behandlingskonsten.* [*Theorie und Praxis in der Behandlungskunst.*] S. 171—198.

Cronholm, Börje: *Den psykologiska litteraturen i Sverige.* [*Die psychologische Literatur in Schweden.*] S. 143—159.

Duhne, Christian: *Några synpunkter på frågan om den kyrkliga själavården.* [*Einige Gesichtspunkte zur Frage der kirchlichen Seelsorge*]. S. 47—66.

Eeg-Olofsson, R.: *Om anpassning och människouppfattning.* [*Über Anpassung und Menschenauffassung.*] S. 79—96.
Harding, Gösta: *Psykoterapien och sjukvårdsanstalterna.* [*Die Psychotherapie und die Krankenhäuser.*] S. 159—170.
Lindeberg, Giovanni: *Kristendomsläran och tiden.* [*Die Lehre des Christentums und die Zeit.*]. S. 67—78.
Lindhe, Olof: *Själavård — självård.* [*Seelenpflege — Seelsorge.*] S. 9—46.
Ljunggren, Stig: *Den psykoterapeutiska utbildningsfrågan.* [*Die psychotherapeutische Ausbildungsfrage.*] S. 97—120.
Romell, Marie-Marthe: *Det enda som hjälper.* [*Das Einzige, das hilft.*] S. 199—210.

Tidsspegel. Aktuella uppsatser om vetenskap och samhälle av tio Lunda-professorer. [*Zeitspiegel. Aktuelle Aufsätze über Wissenschaft und Gesellschaft von zehn Professoren der Universität Lund.*] Bonnier, Stockholm. 184 S. 6: 50 kr.

Aus dem Inhalt:

Josephson, Ragnar: *Vetenskapsmannen och tiden.* [*Der Wissenschaftler und die Zeit.*] S. 53—65.
Lagerroth, Fredrik: *Vårt frihetsarv.* [*Unser Freiheitserbe.*] S. 80—99.
Lindblom, Joh.: *Kristendomen i idékampen.* [*Das Christentum im Kampf der Ideen.*] S. 100—121.
Malmström, Åke: *Kampen om rätten.* [*Der Kampf ums Recht.*]
Nyman, Alf: *Klerkernas förräderi och tidsandan.* [*Der Verrat der Geistigen und der Geist der Zeit.*] S. 162—181.

Wikholm, V.: *Psykologi för ungdomsskolor samt kristna barn- och ungdomsledare.* [*Psychologie für Jugendschulen und christliche Kinder- und Jugendführer.*] Söndagsskoleförlag, Linköping, 84 (3) S. 3: — kr.

Wittenberg, Erich: *Grundvoraussetzungen für eine philosophische Begründung der Ethik als Wissenschaft (I).* Theoria VIII, S. 156—171.

Wittenberg, Erich: *Konservatism och nationalsocialism.* [*Konservativismus und Nationalsozialismus.*] Statsvetenskaplig Tidskrift XLV, S. 89—135.

Åkesson, Elof: *Folket i Nifelhem. Reflexioner och aforismer.* [*Die Leute in Nifelheim. Reflexionen und Aphorismen.*] Gleerup, Lund. 76 S. 2: 50 kr.

The

JOURNAL
OF
SYMBOLIC LOGIC

Edited by ALONZO CHURCH and ERNEST NAGEL

2:75 Sw. Kr.

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

Printed by
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET
Lund 1942